13-II. 8
662'
δ
31

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE
ZU MAGDEBURG.

III. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

Coburger
Landes=
Bücherei

Gewiſsheit,

certitudo, certitude. Die objective Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens, ſ. Fürwahrhalten, 1. Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens beſtehet darin, daſs bei demſelben kein Zweifel mehr ſtatt findet. Dieſe Zulänglichkeit iſt objectiv, wenn der völlig hinreichende Grund des Fürwahrhaltens im Object oder Gegenſtande liegt, und folglich das Fürwahrhalten für Jedermann zulänglich ſeyn muſs (C. 850.).

2. Die Gewiſsheit iſt, den Gründen nach, worauf ſie beruhet, entweder logiſch oder moraliſch. Sie iſt logiſch, wenn ſie auf Erkenntniſsgründen beruhet. Dann bewirken dieſe Gründe, ſobald ſie nur verſtanden werden, auch ein ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten, d. i. Ueberzeugung in dem, welchem ſie mitgetheilt werden. Ueberzeugung aber mit Gewiſsheit verknüpft iſt das Wiſſen. Die Gewiſsheit iſt hingegen moraliſch, wenn ſie auf der moraliſchen Geſinnung beruhet. Dann iſt zwar der Grund des Fürwahrhaltens immer noch etwas objectives, nehmlich das Object oder der Gegenſtand der praktiſchen Vernunft (das Gute als Zweck des Willens), in ſo ferne derſelbe durch die ſittlichen Grundſätze beſtimmt wird; allein der Grund des Fürwahrhaltens iſt doch in ſo fern

etwas subjectives, als diese Grundsätze der Sittlichkeit nicht Jedermanns Willen wirklich bestimmen, und der Gegenstand der praktischen Vernunft, das Gute, nicht wirklich Jedermanns Zweck ist. Daher ist das Fürwahrhalten hier nur unter einer Bedingung objectiv zulänglich, nehmlich unter der Voraussetzung einer moralischen Gesinnung. Es ist aber, wenn man diese Bedingung wegläfst, für objectiv unzureichend zu halten. Denn ich kann die Ueberzeugung nicht hervorbringen, weil es an Erkenntnifsgründen fehlt, und hier folglich nicht die Einsicht in die Gründe, sondern die sittlich gute Gesinnung, ein Fürwahrhalten wirkt, das für das sittlich gute Subject zureichend ist und für dasselbe keinen Zweifel übrig läfst. Allein da dieses Fürwahrhalten nicht ohne alle Bedingung objectiv zureichend ist, so ist es eigentlich kein Wissen, sondern ein zweifelsfreier, nie wankender Glaube. Da sich z. B. der Glaube an das Daseyn Gottes darauf gründet, dafs ich einen Zusammenhang zwischen meinen moralischen Zwecken mit meinen Naturzwecken vorauszusetzen genöthigt bin *), wenn ich die Handlungen, welche die Grundsätze der Sittlichkeit (die ich zu meinen Handlungsregeln machen soll) mir vorschreiben, zugleich zu meinen Zwecken mache; so kann ich nicht sagen, ich weifs, dafs ein Gott ist, denn alsdann müfste ich Erkenntnifsgründe für das Daseyn Gottes haben, aus welchen sich Jeder-

*) Nur meine moralischen Zwecke zu erreichen hängt von meinem Willen ab, die Erreichung meiner Naturzwecke, z. B. mein Leben zu erhalten u. s. w. aber nicht. Wenn ich nun nach der Erreichung meiner moralischen Zwecke trachte, so mufs ich nothwendig voraussetzen, dafs auf diesem Wege auch die Erreichung meiner Naturzwecke nicht gänzlich und auf immer verfehlt werde, das ist, dafs die Erreichung derselben und ihres Endzwecks von einem moralisch guten Wesen abhänge, oder dafs ein Welturheber vorhanden sei, der die Befolgung des Sittengesetzes will, und dafs in demselben sein Wille enthalten sei.

mann vom Daſeyn Gottes überzeugen müſste, ſobald er ſie nur verſtände; ich muſs auch nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt; denn alsdann müſste Jedermann moraliſch geſinnet ſeyn, weil das die Bedingung der Gültigkeit dieſer Behauptung (daſs ein Gott ſei) iſt; ſondern, ich bin moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt. Das heiſst: der Glaube an einen Gott iſt in meine moraliſche Geſinnung ſo verwebt, daſs, ſo wenig ich Gefahr laufe, letztere einzubüſsen, eben ſo wenig beſorge ich, daſs mir der erſtere jemals entriſſen werden könne (C. 856. f. M. I. 997.)

3. Die Gewiſsheit iſt, dem Erkenntniſsvermögen nach, durch welches der Gegenſtand der Erkenntniſs vorgeſtellt wird, entweder die durch die Sinnlichkeit oder die durch den Verſtand, d. h. ſie iſt entweder anſchauend (intuitiv) oder discurſiv (durch Begriffe). Beide Arten können wieder der Modalität nach entweder apodiktiſch oder empiriſch ſeyn. Die Gewiſsheit iſt apodiktiſch, wenn die Erkenntniſs *a priori*, und folglich das Gegentheil derſelben gar nicht möglich iſt; ſie iſt empiriſch, wenn die Erkenntniſs *a poſteriori* oder auf Erfahrung gegründet iſt. Die intuitive Gewiſsheit gründet ſich auf Conſtruction der Begriffe *a priori* (ſ. Conſtruction). Dann iſt der Gegenſtand durch reine Anſchauung gegeben, und die Gewiſsheit, die dann apodiktiſch iſt, heiſst in dieſem Fall Evidenz. Die discurſive Gewiſsheit gründet ſich auf Begriffe, und kann, wenn dieſe Begriffe und die Verknüpfung (Syntheſis) derſelben *a priori* iſt, eben ſo wohl apodiktiſch ſeyn als die intuitive; allein es bleibt in unſerm Bewuſstſeyn immer ein geheimes Miſstrauen gegen die Realität unſerer Begriffe und Urtheile (ob ſie nehmlich wohl wirklich die Sache vorſtellen, wie ſie iſt, und nicht Hirngeſpinſte ſind) übrig (C. 762.).

4. Kant hat eine Abhandlung über die Evi-

denz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geſchrieben, die bei der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin das Acceſſit erhielt, und mit Moſes Mendelsſohns Abhandlung, Berlin, 1764. 4. zugleich erſchien. Ich will hier kürzlich vortragen, wie Kant damals über Gewiſsheit dachte, und darüber einige Bemerkungen machen (S. II,479.ff.).

Einleitung. „In dieſer Abhandlung, ſagt Kant, ſoll der Metaphyſik ihr wahrer Grad der Gewiſsheit, ſammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, gewieſen werden.“ Eigentlich hat die Gewiſsheit keine Grade, ſondern nur die Wahrſcheinlichkeit. Kant redet aber von dem Bewuſstſeyn dieſer Gewiſsheit, und dieſes muſs jederzeit einen Grad haben, wodurch aber etwas nicht gewiſſer oder weniger gewiſs wird. So iſt der für uns höchſte Grad des Bewuſstſeyns der Gewiſsheit derjenige, der durch die Anſchauung *a priori* in der Geometrie entſpringt, weil wir uns bei derſelben gar keines Miſstrauens gegen die Realität unſerer Begriffe bewuſst ſind. Eine ſolche Gewiſsheit nennen wir Evidenz.

I. Betrachtung. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewiſsheit im mathematiſchen Erkenntniſſe zu gelangen, mit der im philoſophiſchen. Kant ſetzt in dieſer Betrachtung folgende vier Sätze auseinander.

§. 1. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen ſynthetiſch, die Philoſophie (zu ihren Erklärungen oder Expoſitionen) analytiſch, ſ. Begriff, 11 — 13.

§. 2. Die Mathematik betrachtet in ihren Auflöſungen, Beweiſen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto* (im Einzelnen oder Individuo), die Weltweisheit (Philoſophie) das Allgemeine durch die Zeichen *in abſtracto* (im

Allgemeinen oder in Begriffen), ſ. Demonſtration, 4. 5.

§. 3. In der Mathematik ſind nur wenig unauflösliche Begriffe und unermeſsliche Sätze, in der Philoſophie aber unzählige, ſ. Mathematik und Philoſophie.

§. 4. Das Object der Mathematik iſt leicht und einfach, das der Philoſophie aber ſchwer und verwickelt, ſ. Mathematik und Philoſophie.

II. Betrachtung. Die einzige Methode zur höchſtmöglichen Gewiſsheit in der Metaphyſik zu gelangen, ſ. Expoſition, 21. In der Philoſophie und namentlich in der Metaphyſik kann man oft ſehr viel von einem Gegenſtande deutlich und mit Gewiſsheit erkennen, auch ſichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition deſſelben beſitzt, auch ſelbſt dann, wenn man es gar nicht unternimmt, ſie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nehmlich verſchiedene Prädicate unmittelbar gewiſs ſeyn, ob ich gleich davon noch nicht genug kenne, um den ausführlich beſtimmten Begriff, d. i. die Definition, zu geben. Wenn man gleich niemals erklärte, was eine Begierde ſei, ſo würde man doch mit Gewiſsheit ſagen können, daſs eine jede Begierde eine Vorſtellung des Begehrten vorausſetze, daſs dieſe Vorſtellung eine Vorherſehung des Künftigen ſei, daſs mit ihr das Gefühl der Luſt verbunden ſei, u. ſ. w. So lange auf dieſe Art ohne Definition dasjenige, was man ſucht, aus einigen unmittelbar gewiſſen Merkmalen kann gefolgert werden, iſt es unnöthig, eine Unternehmung, die ſo ſchlüpfrig iſt (als eine philoſophiſche Erklärung) zu wagen. Dazu kömmt nun noch, daſs in der Philoſophie die Worte, als Zeichen der Begriffe, eine ſo unſichere und verſchiedene Bedeutung haben. Aus allem dieſem flieſsen folgende Be-

geln derjenigen Methode, nach welcher die höchſtmögliche metaphyſiſche Gewiſsheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich.

1. Regel. Man ſuche in ſeinem Gegenſtande zuerſt dasjenige mit Sorgfalt auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewiſs iſt, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und ſuche hauptſächlich nur wahre und ganz gewiſſe Urtheile von dem Gegenſtande zu erwerben, auch ohne noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, ſondern erſt dann, wenn ſie ſich aus den augenſcheinlichſten Urtheilen deutlich darbietet, einräumen muſs.

2. Regel. Man zeichne die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenſtande, in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewiſsheit antrifft, beſonders auf, und nachdem man gewiſs iſt, daſs das eine in dem andern nicht enthalten ſei, ſo ſchikke man ſie, wie die Axiomen in der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voran.

Die ächte Methode in der Metaphyſik iſt mit Newtons Methode in der Naturwiſſenſchaft einerlei. Suchet, heiſst ſie, durch ſichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewuſstſeyn, diejenigen Merkmale auf, die gewiſs im Begriffe von irgend einer Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich nicht das ganze Weſen der Sache kennt, ſo könnet ihr euch doch dieſer Merkmale ſicher bedienen, um vieles daraus herzuleiten. Als Kant dies ſchrieb, war er noch Dogmatiker. Und ſo verunglückte ihm das Beiſpiel, das er zu dieſer einzig ſichern Methode der Metaphyſik an der Erkenntniſs der Natur der Cörper gab. „Allein, heiſst es, es iſt nicht einmal nöthig, die Cörper Subſtanzen zu nennen, genug, daſs hieraus mit gröſseſter Gewiſsheit gefolgert werden kann, ein Cörper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſchein-

liche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig iſt.“ Dieſe dogmatiſtiſche Behauptung wird jetzt durch Kants kritiſche Unterſuchungen gänzlich widerlegt, ſ. Antinómie 4, A, b. und Einfache. Übrigens hat Kant darin recht, daſs ſeine Behauptung auf unwiderſprechlichen Gründen beruhet, wenn man ihm zugiebt, daſs die Naturdinge Dinge an ſich ſind; aber eben ſo gegründet iſt dann auch die entgegenſtehende Behauptung; folglich entſtehet dann ein Widerſtreit in den Behauptungen der Vernunft. — Kant fährt nun fort zu zeigen, daſs der Raum nicht aus einfachen Theilen beſtehe, und daſs die Undurchdringlichkeit der Materie eine Kraft ſei, welches richtig iſt. „Ich frage aber ferner, ſagt er, ob denn die erſten Elemente (der Materie) darum nicht ausgedehnt ſind, weil ein jegliches im Cörper einen Raum erfüllet? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiſs iſt: nehmlich das iſt ausgedehnt, was für ſich (*abſolute*) geſetzt einen Raum erfüllt, ſo wie ein jeder einzelner Cörper, wenn ich gleich mir vorſtelle, daſs ſonſt auſser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde.“ Auch die Richtigkeit dieſer Erklärung kann ich nicht zugeben, da ſie auf dem bloſsen Denken der Materie, und nicht etwa auf einem nothwendigen Geſetze der Conſtruction derſelben beruhet, noch weniger aber auf einer Erfahrung. Und eben ſo unrichtig iſt die Folgerung, daſs das Einfache im Raume ſeyn könne, ohne ihn zu erfüllen, ſ. Cörper, 5.

Nachdem Kant, ohne es damals zu wiſſen, durch ſein eigenes Beiſpiel ein Exempel von der Seichtigkeit der Beweiſe der dogmatiſtiſchen Metaphyſik gegeben hatte, ſo ſtellte er nun ein Exempel davon aus den Beweiſen anderer Metaphyſiker auf. Die meiſten Newtonianer, ſagt er, gehen noch weiter als Newton, und behaupten, daſs ſich die Cörper auch in der Entfernung unmittelbar anziehen. Ich laſſe, fährt er fort, die Richtigkeit dieſes Satzes, der gewiſs viel Grund für ſich hat, dahin geſtellet ſeyn.

Und nun behauptet er, die Metaphyſik habe ihn noch nicht widerlegt. Zuerſt ſind Cörper von einander entfernt, wenn ſie einander nicht berühren. Ich finde nun, ſagt Kant, daſs der Begriff der Berührung urſprünglich aus dem Gefühl entſpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen es nur vermuthe, daſs eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermeinten Widerſtande der Impenetrabilität es allererſt gewiſs weiſs. Ein Cörper wirkt in einen entfernten unmittelbar, heiſst folglich, er wirkt in ihn, aber nicht vermittelſt der Undurchdringlichkeit. Man wird aber ſchwerlich jemals beweiſen können, daſs ein Cörper gar nicht anders, als durch Undurchdringlichkeit wirken könne.

Es erhellet nun aus dem angeführten Beiſpiele: daſs man viel von einem Gegenſtande mit Gewiſsheit, ſowohl in der Metaphyſik, als in andern Wiſſenſchaften ſagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Und ſo muſs man in der Metaphyſik verfahren. Nur die Geometer können durchs Zuſammenſetzen Begriffe erwerben, die Metaphyſiker allein durchs Auflöſen. Sobald die Philoſophen den natürlichen Weg der geſunden Vernunft einſchlagen werden, zuerſt dasjenige, was ſie gewiſs von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenſtandes (z. B. dem Raume oder der Zeit) wiſſen, aufzuſuchen, ohne noch einigen Anſpruch auf die Erklärungen zu machen, wenn ſie nur aus dieſen ſichern Datis ſchlieſsen, wenn ſie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff ſelbſt, ungeachtet ſein Zeichen (das Wort für ihn) einerlei iſt, nicht hier verändert ſei; ſo werden ſie vielleicht nicht ſo viel Einſichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die ſie darlegen, werden von einem ſichern Werthe ſeyn.

6. III. Betrachtung. Von der Natur der metaphyſiſchen Gewiſsheit.

§. 1. Die philoſophiſche Gewiſsheit

iſt überhaupt von anderer Natur als die mathematiſche. Man iſt gewiſs, in ſo ferne man erkennt daſs es unmöglich ſei, daſs eine Erkenntniſs falſch ſei. Der Grad dieſer Gewiſsheit (d. i. was es zur Gewiſsheit macht), wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende (Zulängliche) in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; wenn er aber ſubjective betrachtet wird, ſo iſt er in ſo ferne gröſser, als die Erkenntniſs dieſer Nothwendigkeit mehr Anſchauung hat. In beider Betrachtung iſt die mathematiſche Gewiſsheit von anderer Art als die philoſophiſche. Man irret, wenn man urtheilt, daſs dasjenige nicht ſei, weſſen man ſich in einem Dinge nicht bewuſst iſt. Nun gelanget

1. die Mathematik zu ihren Begriffen ſynthetiſch, und kann ſicher ſagen, was ſie in ihrem Object durch die Definition nicht hat vorſtellen wollen, das iſt darin auch nicht enthalten; der Metaphyſik iſt aber der Begriff des zu Erklärenden gegeben, und die Definition wird falſch, wenn man ein oder das andere Merkmal nicht bemerkt.

2. betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweiſen ihre allgemeine Erkenntniſs unter den Zeichen *in concreto*, die Philoſophie aber neben den Zeichen noch immer *in abſtracto*. Dieſes macht einen nahmhaften Unterſchied aus in der Art beider, zur Gewiſsheit zu gelangen. Auſser dem iſt auch die Anſchauung in der Mathematik gröſser als in der Philoſophie (oder vielmehr fehlt es der letztern gänzlich an der Anſchauung). In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, iſt daher die Evidenz noch gröſser, obgleich in der Buchſtabenrechnung die Evidenz eben ſo zuverläſsig iſt.

§. 2. Die Metaphyſik iſt einer Ge-

wiſsheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewiſsheit in der Metaphyſik iſt von eben derſelben Art, wie in jedem andern philoſophiſchen Erkenntniſs, wie dieſe denn auch nur gewiſs ſeyn kann, in ſo fern ſie den allgemeinen Gründen, die die erſtere liefert, gemäſs iſt. Es iſt aus Erfahrung bekannt, daſs wir durch Vernunftgründe, auch auſſer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewiſs werden können; mit der Metaphyſik kann es nicht anders bewandt ſeyn. Eine groſse Menge Irrthümer entſpringen daraus, weil man urtheilt, ehe man noch das zum Urtheil Erforderliche weiſs. Ihr wiſst einige Prädicate von einem Dinge gewiſs. Nun wollt ihr durchaus eine Definition haben; gleichwohl ſeid ihr nicht ſicher, daſs ihr alles wiſst, was dazu gehört. Daher iſt es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiſſe und deutliche Erkenntniſſe aufſucht, ohne gleichwohl ſich die Definition ſo leicht anzumaſsen.

§. 3. Die Gewiſsheit der erſten Grundwahrheiten in der Metaphyſik iſt von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniſs auſser der Metaphyſik.

„In unſern Tagen (1763), ſagt Kant, hat die Philoſophie des Herrn Cruſius vermeinet, dem metaphyſiſchen Erkenntniſſe eine ganz andere Geſtalt zu geben, dadurch, daſs er dem Satze des Widerſpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberſte Grundſatz alles Erkenntniſſes zu ſeyn, daſs er viele andere unmittelbar gewiſſe und unerweisliche Grundſätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur ihres Verſtandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr," ſ. Cruſius. Kant will nun den Grad der möglichen Gewiſsheit

der Metaphyſik dadurch zeigen, daſs er die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, ingleichen den wahren Gehalt der Methode des Cruſius unterſucht. „Was die oberſte Regel aller Gewiſsheit, die Cruſius aller Erkenntniſs, und alſo auch der metaphyſiſchen, vorzuſetzen gedenkt, anlangt, ſagt Kant, nehmlich: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einem Erkenntniſſe werden könne.“ Aber nun irret Kant noch mit den Dogmatikern ſeiner Zeit, indem er behauptet, daſs es in der Metaphyſik und Geometrie einerlei formale und materiale Gründe der Gewiſsheit gebe, und indem er ſich noch vorſtellt, daſs das Formale ihrer Urtheile (auch der Materie nach) nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs geſchehe, und daſs die unerweislichen Sätze, die beiden Wiſſenſchaften an der Spitze ſtehen, ſolche ſind, die unmittelbar unter einem jener oberſten (bloſs logiſchen, aber weder geometriſchen noch metaphyſiſchen) Grundſätze gedacht werden, aber ſo, daſs ſie nicht anders gedacht werden können, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff.

7. IV. Betrachtung. Von der Deutlichkeit und Gewiſsheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

In dieſer Betrachtung verfährt Kant wieder ganz dogmatiſch, und behauptet: in allen Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ſei, könne die metaphyſiſche Erkenntniſs von Gott ſehr gewiſs ſeyn; allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel unentwickeltes iſt, könne in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewiſsheit durch Annähe-

rung haben, oder eine, die moraliſch iſt. Nach dem, was zu Anfang dieſes Artikels (1 und 2) geſagt worden iſt, läſst ſich nun leicht beurtheilen, daſs Kant hier noch Wahrſcheinlichkeit (Wahrheit, durch unzureichende Gründe erkannt, bei welchen man ſich der Gewiſsheit immer mehr nähern kann) und moraliſche Gewiſsheit mit einander verwechſelte.

Die ganze Abhandlung des groſsen Denkers lehrt, beſonders auch in dem, was er noch über die erſten Gründe der Moral ſagt, daſs er ſchon im Jahr 1763 vieles von dem einſahe, was wir jetzt durch ihn für Wahrheit erkennen; aber daſs damals dieſe ſeine Erkenntniſs noch mit vielem Irrthum vermiſcht war, und wie viel Zeit, Anſtrengung und mühſame Unterſuchung dazu erfordert wurde, ehe er ſein kritiſches Syſtem erreichte und bis zu der Vollendung brachte, die wir jetzt an demſelben bewundern.

Kant Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 850. — 856. f.

Deſſen Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1763. 4.

Gewohnheit,

conſuetudo, habitude. Die durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungene ſubjective Nothwendigkeit (C. 127.). Aſſociation aber iſt das Naturgeſetz, daſs empiriſche Vorſtellungen, die einander oft folgten, einander entſtehen laſſen, ſo daſs wenn die eine erzeugt wird, die andere, die der erſtern oft folgte, dadurch auch entſtehet (A. 82). Das Schnupftabakſchnupfen iſt z. B. eine Gewohnheit, nehmlich eine ſubjective Nothwendigkeit für manchen Menſchen,

welche durch öfteres Schnupfen bei der Arbeit, dem Denken u. s. w. entstanden ist. So beruhet die Verbindung der Wörter mit ihren Bedeutungen auf Gewohnheit. Wenn aber Quinctilian sagt, eine alte Sprache ist eine alte Gewohnheit (alter Gebrauch) zu sprechen *); so versteht er unter Gewohnheit, was wir auch Gebrauch (*usus, coutume*) nennen, nehmlich die Übereinstimmung derer in gewissen Handlungen, welche in solchen Handlungen geübt sind, und Kenntnisse in denselben haben. Aber *Macrobius* **) gebraucht das Wort Gewohnheit in der angegebenen Bedeutung, wenn er sagt, die Gewohnheit ist die andere Natur, welches nichts anders heifst, als diese entstandene subjective Nothwendigkeit ist beinahe der objectiven gleich zu achten.

2. David Hume leitete die Begriffe von Ursache und Wirkung aus der Gewohnheit ab, oder meinte, es liege in uns, dafs wir uns genöthigt sähen, etwas für Ursache und etwas für Wirkung zu erkennen. Weil wir nehmlich in der Erfahrung die eine Vorstellung oft nach der andern hätten entstehen sehen, so bildeten wir uns nun ein, das habe seinen Grund im Gegenstande (es sei objectiv), da es doch blofs seinen Grund in uns habe (subjectiv sei) (C. 127. Pr. 8.) (Hume 4. Versuch über den menschl. Verstand).

3. Die objective Nothwendigkeit findet freilich nur in Urtheilen *a priori* statt, und da Hume die

*) *Instit. Orat. lib. I. cap. XII. quid est aliud vetus sermo, quam vetus loquendi consuetudo.*

**) *Saturnal. lib. VII. cap. IX. consuetudo, quam secundam naturam pronunciavit usus. — L'habitude change la nature, et devient elle-même une seconde nature.* Angewöhnt ist wie angebohren.

Möglichkeit ſolcher Urtheile nicht begreifen konnte, ſo ſchob er dieſer objectiven Nothwendigkeit die ſubjective (Gewohnheit) unter. Daſs heiſst aber der Vernunft das Vermögen abſprechen, über den Gegenſtand zu urtheilen, und den Begriff der Urſache im Grunde als falſch und bloſsen Gedankenbetrug verwerfen (P. 24).

4. Wir könnten dann, wenn Hume recht hätte, nie aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge ſchlieſsen, denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung zwiſchen zwei Dingen als Urſache und Wirkung enthält, erfordert. Wir könnten dann nur aus der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle, wie ſonſt, erwarten (P. 89. f).

5. Die Gewohnheit iſt entweder ſubjective theoretiſche Nothwendigkeit, und beſteht in der Erwartung ähnlicher Fälle, oder ſubjective praktiſche Nothwendigkeit, und beſteht in einem gewiſſen Grad des Willens, der durch den oft wiederhohlten Gebrauch unſers Vermögens erworben wird, ſ. Fertigkeit, 3.

Glaube,

fides, *foi*, ſ. Fürwahrhalten, 1. (S. III, 292). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann der Glaube durch den Gebrauch der Vernunft ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube, d. i. der, deſſen Gründe Zeugniſſe ſind, z. B. an den Tod eines groſſen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wiſſen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben mit allen Umſtänden meldet (S. III, 292).

2. Der Glaube kann zufällig seyn, d. i. die subjectiven Gründe desselben können statt finden und auch nicht, z. B. wie beim historischen; dann ist er ein Act (*actus*), eine Handlung des Verstandes. Der Glaube kann aber auch nothwendig seyn, d. i. es ist unmöglich, dass die subjectiven Gründe desselben nicht statt finden sollten, z. B. das Bedürfniss, bei allen unsern Handlungen das Daseyn eines höchsten Wesens voraus zu setzen, kann nie aufhören; dann ist er eine Fertigkeit (*habitus*), und zwar eine freie (aus der Freiheit des Willens hervorgehende) Fertigkeit der Vernunft (U. 462. S. III, 293), s. Fürwahrhalten, 10.

3. Es giebt nehmlich Verbindlichkeiten, d. i. unser Wille ist von gewissen allgemeingültigen Gesetzen abhängig, es giebt aber auch Bedürfnisse, d. h. unsre Natur ist von gewissen Gesetzen abhängig, die zu Handlungen antreiben, welche entweder mit jenen Verbindlichkeiten zusammenstimmen, oder ihnen entgegen sind. Im ersten Fall geschieht die Handlung nicht aus Verbindlichkeit, sondern aus Bedürfniss; im zweiten Fall würde es der in der Idee der Vernunft ganz richtigen Verbindlichkeit, in der Anwendung auf uns selbst, an der Triebfeder fehlen, die der Triebfeder des Bedürfnisses entgegen wirken könnte, d. i. die Verbindlichkeit bliebe immer bloss Idee, und es wäre keine Handlung aus Verbindlichkeit möglich. Folglich setzt die Nothwendigkeit der Handlung aus Verbindlichkeit, da diese eine ganz richtige Idee der Vernunft ist, ein höchstes Wesen voraus; weil dann allein die Handlung aus einem in der Natur wirklich vorhandenen Bedürfnisse, nicht bloss in der Idee, sondern in der Natur, die doch übrigens nicht von unsern Ideen abhängt, untergeordnet wird. In der Idee nehmlich betrachte ich das Moralgesetz als das durch meine eigene Vernunft gegebene Gesetz, aber in der Anwendung desselben auf mich selbst, als Naturwesen, sehe ich mich genöthiget, es als das Ge-

ſetz für Naturweſen (durch freien Willen), folglich als das Geſetz für etwas, was nicht von mir abhängt, folglich als das Geſetz deſſen, von dem es abhängt, zu betrachten. Das iſt, in der Ausübung des Sittengeſetzes werde ich durch meine phyſiſche Natur genöthigt, es als das Geſetz des Herrn dieſer phyſiſchen Natur, d. i. eines höchſten Weſens, auszuüben. Ohne dieſe Vorausſetzung, die nicht in der Speculation liegt, ſondern ein Bedürfniſs der Vernunft eines ſittlich handelnden, aber bedürftigen Weſens iſt, wäre das Sittengeſetz eine leere Idee, ohne mögliche Wirkung (C. 617).

Die Gründe dieſes Fürwahrhaltens des Daſeyns Gottes ſind gar nicht objectiv gültig und können es nie werden, d. h. ſie beweiſen das Daſeyn Gottes nicht, und es kann auch niemals, der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes nach, der nur Wahrheiten, welche Erfahrungen betreffen, beweiſen kann, ein Beweis dafür möglich ſeyn. Folglich kann dieſer Glaube, deſſen Grund ein nothwendiges Bedürfniſs der Vernunft iſt, und der darum ein Vernunftglaube heiſsen kann, durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Aber dafür iſt er auch feſt und unveränderlich, und ich kann völlig gewiſs ſeyn, daſs, eben jener Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen, Niemand den Satz: es iſt ein Gott, jemals widerlegen werde. Hierdurch unterſcheidet ſich der Vernunftglaube vom hiſtoriſchen, bei dem es immer noch möglich iſt, daſs Beweiſe zum Gegentheil, aber auch Beweiſe aufgefunden werden, die ihn in ein Wiſſen verwandeln können (S. III, 292. ff), ſ. Vernunftglaube.

Wir haben hier die Bedeutung des Worts Glaube ſubjective genommen; objective verſtehet man unter Glaube auch das, was geglaubt wird, z. B. der chriſtliche Glaube, ſ. übrigens vom Glauben den Artikel: Fürwahrhalten, b. 9. ff.

4. Glaube an Geheimnisse ist der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsre Vernunftbegriffe, als zu unserm moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen (R. 301), s. Geheimniss.

5. Glaube an Gnadenmittel ist der Wahn, durch den Gebrauch bloser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniss ist, nehmlich den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (R. 302), s. Gnadenmittel.

Glaube an Gott, s. 3. Gewissen, Vernunftglaube und Gott.

6. Glaube an Wunder ist der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (R. 301). Der Begriff eines Wunders ist nehmlich problematisch. Ein Wunder ist eine Begebenheit in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen (R. 119). Wir können also nie durch Erfahrung erkennen, ob etwas ein Wunder sei. Denn so lange mir die Ursache der Begebenheit unbekannt bleibt, kann ich nicht wissen, ob sie nicht noch einmal werde entdeckt werden, ob sie folglich ein Wunder sei. Wird nun diese Ursache aber bekannt, so ist die Begebenheit kein Wunder. Man kann sich daher nie durch eine Begebenheit selbst überzeugen, dass sie ein Wunder sei, wohl aber ist es möglich, dass Jemand durch das Zeugniss eines Andern subjectiv davon überzeugt sei. Die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder kann eben so wenig behauptet als bestritten werden, aber die Vernunft kann weder einen Glauben noch gar ein Wissen auf Wunder bauen. Der Glaube an Wun-

der kann nur ein reflectirender seyn, d. i. eine Maxime der Beurtheilung, die Möglichkeit derselben unentschieden zu lassen, sie aber niemals weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maaßregeln unsrer Handlungen zum Grunde zu legen (R. 124). Er kann aber kein dogmatischer seyn, d. i. eine theoretische Behauptung, oder ein solcher, der sich als ein Wissen ankündigt, die Möglichkeit der Wunder behauptet, und diesen Gegenstand, als hätten wir eine Kenntniß von ihm, bestimmen will. Der letztere ist bei übersinnlichen Gegenständen, welches die Wunder in Rücksicht ihrer Ursache sind, unaufrichtig und vermessen. Wir können die Wunder als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder, um unsere Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre darauf zu bauen, noch als Bewegungsgrund, diese Lehre zu befolgen, annehmen (R. 63. f), s. Wunder.

Biblischer Glaube, s. Kirchenglaube.

Christlicher Glaube, s. Lehre, christliche.

Doctrinaler Glaube, s. Fürwahrhalten, 11.

Dogmatischer Glaube, s. 6.

Freiangenommener, freier Glaube, s. 5 und Vernunftglaube.

Gebotener Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Gehorchender Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Glaube im Beten, s. Gebet, 10.

Glaube in praktischer Beziehung, s. Fürwahrhalten, 9.

Jüdischer Glaube, s. Judenthum.

Moralischer Glaube, s. Glaubenssache, 3; Gott, 48; und Moraltheologie.

Negativer Glaube, s. Vernunftglaube.

Nothwendiger Glaube, s. 2 und 3.

Pragmatischer Glaube, s. Fürwahrhalten, 10.

Probirstein des Glaubens, s. Wetten.

Reflectirender Glaube, s. 6.

Seligmachender Glaube, s. Seligkeit.

Glaubensartikel,

articulus fidei, article de foi. Man nennt solche Glaubenssachen, zu deren Bekenntnisse, innerm oder äußerm, man verpflichtet werden kann, Glaubensartikel. Die natürliche Theologie enthält keine Glaubensartikel; denn, da Glaubenssachen, als solche, sich nicht (gleich den Thatsachen) auf theoretische Beweise gründen können, so ist das Fürwahrhalten derselben frei, und auch nur als ein solches freies (nicht durch Beweise erzwungenes) Fürwahrhalten mit der Moralität des Subjects vereinbar (U. 458*).

Glaubenssache,

mere credibile, res fidei, objet de foi. Unter diesem

Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454) begriffen, die in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden müſſen, aber für den theoretiſchen Gebrauch derſelben überſchwenglich ſind (U. 457).

Dergleichen iſt z. B. das höchſte durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt. Das höchſte Gut iſt die Vorſtellung von dem letzten Zweck aller unſerer Handlungen, und beſtehet aus zwei Stücken, Tugend und Glückſeligkeit. Wenn ich mir alle Pflichterfüllung aus Pflicht in ihrer ganzen Vollkommenheit, und ſo, wie ſie bei dem Menſchen mit Kampf und Selbſtüberwindung verknüpft iſt, denke, ſo iſt das die Vorſtellung von der Tugend. Sie iſt das oberſte von dem, was ſich der Menſch zum Zweck aller ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, das oberſte Gut, denn alles übrige ſoll hinter der Pflicht zurück ſtehen. Allein der Menſch hat auch Naturtriebe, und aus ihnen entſpringen Bedürfniſſe, und der Wunſch, ſie zu befriedigen. Stellen wir uns nun die vollkommenſte Befriedigung unſrer Bedürfniſſe und daraus entſpringenden Wünſche vor, ſo haben wir die Vorſtellung von der Glückſeligkeit. Und dieſe iſt alſo das zweite aus der ſinnlichen Beſchaffenheit der Natur des Menſchen, aber unterſte von dem, was ſich der Menſch, nicht zum Zweck ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, ſondern wirklich ſetzt. Die Vorſtellung nun von der mit einander vereinigten Tugend und Glückſeligkeit als Gegenſtand alles Strebens und Handelns des Menſchen iſt die Vorſtellung vom höchſten Gut. Dieſer Gegenſtand muſs in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden. Das heiſst, wenn ich meiner Vernunft, in ſo fern aus derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, Geſetze des Handelns entſpringen,

gehorchen, und meine Pflichten erfüllen will, ſo kann und ſoll ich darum nicht meine Naturtriebe ausrotten und frei von allen Wünſchen werden; ſondern meine ſinnliche Natur fordert mich auf, und ich kann ihre Anforderungen nicht vertilgen, nach Glückſeligkeit zu trachten; aber meine Vernunft ſteckt mir Tugend zum Ziel, und ſagt mir, du biſt es nur dann werth, daſs du die Glückſeligkeit, nach der du trachteſt, und die zu erlangen nicht von dir allein abhängt, erreicheſt, wenn du die Tugend zu deinem Ziele machſt, und derſelben, wenn es die Pflicht fordert, deine liebſten Wünſche nachſetzeſt und aufopferſt. So müſſen wir alſo bei allem pflichtmäſsigen Gebrauch unſerer reinen praktiſchen Vernunft das höchſte Gut *a priori* denken. Es iſt uns durch reine praktiſche Vernunft geboten, nach dem höchſten Gut zu ſtreben. Wenn ich aber darnach ſtrebe, ſo kann ich nicht vorausſetzen, daſs dieſer Gegenſtand unmöglich iſt, ſondern ich ſetze eben mit dieſem Streben voraus, daſs er möglich iſt. Dieſes liegt in dem Begriff des Handelns ſelbſt. Wenn ich handle, ſo will ich durch die Richtung, welche ich nach gewiſſen Vorſtellungen meiner Thätigkeit gebe, eine Wirkung hervorbringen. Folglich ſtelle ich mir dieſe als durch meine Thätigkeit zu bewirken möglich vor. So iſt nun auch die Vorſtellung des höchſten Guts die Vorſtellung von einem Gegenſtande, der durch diejenigen meiner Handlungen, welche aus freiem Willen und nicht aus dem Naturmechanismus (wie z. B. das Herzklopfen) entſpringen, möglich iſt. Aber für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft iſt die Vorſtellung des höchſten Guts überſchwenglich (transſcendent). Denn der Gegenſtand dieſer Vorſtellung iſt in der Erfahrung nirgends zu finden, durch alle unſere Bemühungen erreichen wir doch in der Erfahrung das höchſte Gut nie; denn alle unſere Tugend bleibt immer mangelhaft, und es bleiben uns, geſetzt daſs wir auch noch ſo glücklich werden, immer noch unbefriedigte Wünſche übrig.

Alſo kann der Begriff vom höchſten Gut in keiner für uns möglichen Erfahrung ſeiner objectiven Realität nach bewieſen werden. So wie der praktiſche Vernunftgebrauch darin beſtehet, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft handeln, ſo beſtehet der theoretiſche Vernunftgebrauch darin, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft erkennen. Nun fehlt es uns aber gänzlich an dem Gegenſtande bei der Vorſtellung des höchſten Guts; dieſe Vorſtellung iſt bloſs eine Idee der Vernunft, d. i. die Vorſtellung von dem Unbedingten in Anſehung des Zwecks aller unſerer Handlungen, der keinen Zweck weiter hat, folglich von dem unbedingten Zweck der Handlungen oder dem Endzweck derſelben. Wir ſehen alſo, daſs das höchſte Gut, als Gegenſtand unſrer Vorſtellung von demſelben, nicht auf theoretiſche Beweiſe, daſs es ein ſolches gebe, gegründet werden kann; aber daſs es bei den Handlungen, die aus freiem Willen entſpringen, nothwendig vorausgeſetzt wird. Weil aber dieſe Handlungen frei ſind, und das Fürwahrhalten des höchſten Guts mit dieſen freien (moraliſchen) Handlungen verknüpft iſt, ſo iſt auch dieſes Fürwahrhalten frei; es wird uns nicht durch Beweiſe abgenöthigt. Es findet ſich daher auch nur bei moraliſch guten Subjecten wirklich, und wenn es moraliſch gute Subjecte giebt, welche ein ſolches Fürwahrhalten der Glaubensſachen von ſich leugnen (z. B. moraliſch gute Menſchen, welche leugnen, daſs ſie einen Gott glauben), ſo ſind ſie ſich dieſes ihres, in ihrer Moralität liegenden, Glaubens nur nicht bewuſst, weil ſie immer theoretiſche Beweisgründe für die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſuchen, und ſich bewuſst ſind, daſs es ihnen an dieſen fehlt. Aber eben darum iſt auch ihr Fürwahrhalten dieſer Gegenſtände, das ſie durch ihre Moralität beweiſen, kein Wiſſen, ſondern ein Glaube, und der Gegenſtand ſelbſt nicht eine Thatſache, ſondern eine Glaubensſache (U. 457. f.).

2. Wir haben alſo an dieſem Beiſpiele, vom höchſten Gut, eine Glaubensſache kennen gelernt, die eine Wirkung iſt, welche uns durch das Moralgeſetz geboten wird, und eben darum möglich ſeyn muſs, ob wir wohl dieſe Möglichkeit nicht beweiſen können. Wollten wir dieſe Möglichkeit nicht annehmen, ſo würden wir zwar damit dem Moralgeſetze noch nicht den Gehorſam aufkündigen, denn wir könnten alsdann immer noch nach den Moralgeſetzen handeln, aber doch nur ſo, daſs wir bloſs gehorchten, ohne dabei einen Endzweck zu haben. Mit der Pflicht iſt aber zugleich geboten, ſich die Pflicht zum Zweck der Handlung zu machen. Nun kann ich mir aber den Zweck nicht anders denken als ſo, daſs er entweder keinen Zweck weiter hat, oder wieder das Mittel zu einem andern Zweck iſt; im erſtern Fall iſt er ein Endzweck, im andern Fall ſchlieſse ich eben ſo weiter, folglich iſt mit jeder Pflicht ein Zweck, und mit jedem Zweck ein Endzweck geboten. Ich ſoll alſo die Abſicht haben, dieſen Endzweck zu befördern, allein dieſer Endzweck iſt nicht in unſerer Gewalt, folglich iſt die Erreichung deſſelben nicht wie die Befolgung des Geſetzes Sache der Pflicht, ſondern des Glaubens. Wir können die Möglichkeit des höchſten Guts nicht unentſchieden (problematiſch) laſſen, weil wir das Handeln nicht aufſchieben können. Auſser dieſer in jeder Pflicht gebotenen, und folglich für den, der ein ſolches Gebot als verpflichtend für ſeinen Willen anerkennt, als möglich geglaubten Wirkung, giebt es noch zwei andere Glaubensſachen, die mit dieſer Wirkung die drei einzigen Gegenſtände ausmachen, welche in der angegebenen Bedeutung Glaubensſachen genannt werden können, nehmlich das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Dieſe beiden letzten Gegenſtände ſind keine gebotenen Wirkungen, allein ſie ſind die beiden Bedingungen der Möglichkeit jener gebotenen Wirkung, des höchſten Guts. Das

heiſst, wird das höchſte Gut von uns als möglich gedacht oder geglaubt, ſo glauben wir auch damit nothwendig an das Daſeyn Gottes und an der Seelen Unſterblichkeit (U. 458). Dieſes kann kürzlich ſo gezeigt werden.

3. Das Daſeyn Gottes. Das höchſte Gut ſoll von uns befördert werden, und wir glauben alſo an die Möglichkeit dieſer Beförderung, wenn wir moraliſch gut handeln, und dabei den Zweck haben, vollkommen ſittlich gut zu werden, und alle unſere übrigen Zwecke nicht aufzugeben (denn das können wir nicht), ſondern dieſem nachzuſetzen. Das höchſte Gut beſtehet nehmlich in einer ſolchen Verbindung der Tugend mit der Glückſeligkeit, daſs die letztere der erſtern untergeordnet werde, und daſs auch der Tugendhafte die letztere (den Inbegriff aller unſrer übrigen Zwecke) erlange, als derjenige, der derſelben würdig iſt. Die Erlangung der Glückſeligkeit hängt nun aber nicht, wie die Erlangung der Tugend, von unſerm freien Willen, ſondern von der Natur, ihrer Einrichtung und Beſchaffenheit ab. Folglich ſetzt der, welcher nach dem höchſten Gute ſtrebt (der Moraliſchgute) eine auſser ihm und auſser der Natur befindliche und wirklich vorhandene Urſache voraus, in der ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen der Natur und unſrer Moralität gegründet iſt, daſs mit der Erreichung der Tugend auch die Erreichung der Glückſeligkeit verbunden iſt. Nun beſtehet aber die Tugend nicht darin, daſs unſere Handlungen mit den Moralgeſetzen übereinſtimmen (in der Legalität), ſondern, daſs wir ſie um der Moralgeſetze willen, bloſs aus Gehorſam gegen ſie, thun, oder daſs das Moralgeſetz der Beſtimmungsgrund unſers Willens bei unſern Handlungen ſei. Folglich ſoll die Natur, dies fordert der Begriff des höchſten Guts, mit unſern Geſinnungen ſo zuſammenſtimmen, daſs die Glückſeligkeit dem Tugendhaften zu Theil werde. Soll daſs ſeyn, ſo muſs

die Urſache der Natur und ihrer Beſchaffenheit ſelbſt einen moraliſch guten Willen und eine demſelben angemeſſene Wirkſamkeit haben, und unſere Moralität wollen, d. h. es muſs ein Gott ſeyn. Wer alſo, und das iſt bei dem Moraliſchguten der Fall, an das höchſte Gut glaubt, der glaubt auch, er mag ſich deſſen bewuſst ſeyn oder nicht, es leugnen oder nicht, an das Daſeyn Gottes*), denn er ſtrebt, indem er tugendhaft handelt, nach dem höchſten Gut, das doch nicht möglich iſt, wenn kein Gott iſt, und er würde nicht nach dem höchſten Gute ſtreben, wenn er es nicht für möglich hielte. Seine moraliſche Güte beweiſet alſo ſeinen moraliſchen Glauben an Gott (P. 224. f. M. II, 341. C. 856).

4. Die Unſterblichkeit der Seele. Das höchſte Gut beſtehet mit darin, daſs die Tugend vollkommen erreicht werde. Die völlige, nicht nur Bekämpfung, ſondern auch Beſiegung aller der Tugend entgegen wirkenden ſinnlichen Triebfedern würde eine Geſinnung ſeyn, auf die alle ſinnliche Triebfedern, in ſo fern ſie dem Moralgeſetze entgegen wirken, ihren Einfluſs verloren hätten. Eine ſolche

*) Dieſes Daſeyn Gottes iſt aber kein Daſeyn in der Erfahrung, oder ein Daſeyn in der Erſcheinung, ſondern ein Daſeyn in der intelligibeln Welt (der Dinge an ſich). Dieſes Daſeyn können wir daher nicht erkennen, wie das Daſeyn eines Erfahrungsgegenſtandes; aber dafür iſt es auch ein Daſeyn, das nicht mit dem Weſen aufgehoben wird, das ſich dieſes Daſeyn vorſtellet. Denn der Gegenſtand iſt nicht, wie bei den ſinnlichen Dingen, bloſs in den Vorſtellungen vorhanden, ſondern ein Ding an ſich. Daher fällt mit dem Weſen, das dieſes Daſeyn Gottes glaubt, wohl der Glaube, aber nicht das Daſeyn Gottes ſelbſt weg, und es iſt, dem Vernunftglauben an Gott nach, ein Gott da, wenn auch keine Weſen da ſind, die an ihn glauben; dahingegen keine Sinnenwelt da iſt, wenn keine Weſen da ſind, die ſinnlich anſchauen, weil die Sinnenwelt nur in den Anſchauungen der ſinnlich erkennenden Weſen, als eine Reihe von Erſcheinungen, vorhanden iſt.

Geſinnung iſt alſo der gleich, bei welcher gar keine ſinnliche Triebfedern ſtatt finden, und das Moralgeſetz nicht mehr gebietet, ſondern einzig gewollt wird. Eine ſolche Geſinnung heiſst die Heiligkeit des Willens, und ſie iſt für das ſinnliche Weſen in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar, denn ſie iſt eine Idee, deren Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt. Nun wird ſie aber doch in dem Begriff des höchſten Guts als ein Beſtandſtück deſſelben gefordert, oder nothwendig als möglich vorausgeſetzt. Da ſie nun aber in keinem Zeitpunct des Daſeyns ſinnlicher Weſen möglich iſt, ſo iſt ſie nur dann möglich, wenn das Daſeyn eines ſolchen vernünftigen Weſens der Sinnenwelt ohne Ende fortdauert, und ſich dieſes Weſen in jedem folgenden Zeitpunct ſeines Daſeyns der Heiligkeit immer mehr nähert. Nehme ich nehmlich von dieſem ins Unendliche fortgehenden Fortſchritte zur Heiligkeit in Gedanken die Zeit weg, oder faſſe ich die ganze unendliche Reihe in Eine Vorſtellung zuſammen, ſo bekomme ich die Vorſtellung von der völlig erreichten Heiligkeit. Die Vorſtellung aber von einem ſolchen ins Unendliche fortgehenden Fortſchritt enthält nothwendig die Vorſtellung eines ins Unendliche fortdauernden Daſeyns des vernünftigen aber ſinnlichen Weſens und einer eben ſo fortdauernden Zurechnungsfähigkeit oder Perſönlichkeit deſſelben. Dieſes nennt man aber die Unſterblichkeit der Seele. Folglich glaubt der Tugendhafte, wegen ſeines Glaubens an das höchſte Gut, auch an die Unſterblichkeit der Seele (P. 219. f. M. II, 336. 337).

5. Dieſe drei Gegenſtände, das höchſte Gut, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele ſind die drei einzigen, welche Glaubensſachen genannt werden können. Sie heiſsen nehmlich ſo, weil das Fürwahrhalten derſelben für den Tugendhaften zureichend iſt, aber da es auf die ſubjective Beſchaffenheit deſſelben, ſeine Tugend, ſich gründet, doch nicht für Jedermann gültig ſeyn kann.

Soll nehmlich ein Fürwahrhalten objectiv zureichend, und alſo kein Glaube, ſondern ein Wiſſen ſeyn, ſo muſs ſich ein Beweis für den Gegenſtand des Fürwahrhaltens führen laſſen, welches bei obigen drei Gegenſtänden nicht möglich iſt. Nun müſſen wir freilich auch das, was wir durch das Zeugniſs Anderer lernen, glauben; denn die Zeugen beſtätigen durch ihr Zeugniſs eine Erfahrung, die wir nicht ſelbſt gemacht haben. Ein ſolches Fürwahrhalten auf das Zeugniſs eines Andern iſt ſubjectiv zureichend, wenn ich hinreichende Gründe habe, das Zeugniſs für gültig zu halten; es iſt aber ſtets objectiv unzureichend, weil die Wahrheit des Gegenſtandes eines ſolchen Zeugniſſes nicht auf Gründen beruhet, die in dem Gegenſtande ſelbſt liegen, nehmlich auf eigener Erfahrung deſſelben, oder auf Vernunftgründen, ſondern auf der Ausſage eines Andern. Bei jeder ſolchen Ausſage hängt das Fürwahrhalten ſtets von dem ſubjectiven Vertrauen zu dem ausſagenden Subject ab, welches ſich freilich auch auf Gründe ſtützt, die aber doch nie eine Ausſage in einen Beweis oder in eigene Erfahrung verwandeln können. Ein ſolches Fürwahrhalten nun auf das Zeugniſs eines Andern heiſst der hiſtoriſche Glaube. Die Gegenſtände eines ſolchen hiſtoriſchen Glaubens aber ſind darum doch keine Glaubensſachen, ſondern Thatſachen. Denn wenn auch ein Zeuge dem andern nachſpricht, von dem er das gehört hat, was er ausſagt, ſo muſs doch einer von dieſer Reihe Zeugen, nehmlich der erſte, den Gegenſtand ſelbſt aus der Erfahrung gekannt haben. Für dieſen war alſo der Gegenſtand eine Thatſache, und ſein Fürwahrhalten deſſelben eine Erkenntniſs aus der Erfahrung. Gegenſtände aber für ſolche Begriffe, von denen irgend Jemand, wie z. B. in dieſem Fall, durch die Erfahrung beweiſen kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, heiſsen nicht Glaubensſachen (weil ſie etwa dieſer oder jener nicht erfahren kann, ſondern glauben muſs), ſondern Thatſachen.

6. Es muſs auch möglich ſeyn, durch den Weg des hiſtoriſchen Glaubens zum Wiſſen zu gelangen. Die Gegenſtände der Geſchichte und der Geographie ſind wenigſtens von der Beſchaffenheit, daſs für uns, unter gewiſſen Bedingungen, eine Erfahrungserkenntniſs derſelben möglich iſt. Und wenn wir auch z. B. bei den Gegenſtänden der vergangenen Zeit im Grunde bloſs auf das Zeugniſs Anderer glauben, ſo iſt es doch möglich, durch dieſen Glauben auf objectivgültige Gründe, und folglich auf ein Wiſſen geleitet zu werden. Wer die Ruinen des alten Roms in dem jetzigen Rom ſiehet, der verwandelt ſeinen Glauben an vieles von dem, was ihn die Geſchichte lehrt, in ein Wiſſen. Aber dieſes Wiſſen wäre ohne die Geſchichte, folglich ohne hiſtoriſchen Glauben, nicht möglich geweſen. Wir ſehen hieraus, daſs die Gegenſtände des hiſtoriſchen Glaubens, da einmal ein Wiſſen von ihnen möglich war, oder auch noch möglich iſt, nicht Glaubensſachen, ſondern Thatſachen ſind.

7. Jene drei Gegenſtände der reinen Vernunft können alſo allein Glaubensſachen ſeyn. Das ſind ſie aber nicht als Gegenſtände der Vernunft, in ſo ferne dieſe ſich mit der Erkenntniſs beſchäftigt. Denn in Rückſicht auf eine mögliche Erkenntniſs von jenen Gegenſtänden können wir nicht einmal ſagen, daſs ſie Etwas ſind, oder wirkliche Sachen, d. i. reelle Gegenſtände und nicht bloſse leere Begriffe ohne alle Gegenſtände, oder bloſse Gedankendinge, die auſser unſern Gedanken weder als Erſcheinungen, noch als Dinge an ſich exiſtiren. Es ſind nehmlich, wie ſchon geſagt, Ideen, d. i. Begriffe, von denen man nie theoretiſch zeigen kann, daſs ſolche Gegenſtände, als man ſich unter dieſen Begriffen denkt, wirklich oder nicht wirklich vorhanden ſind.

8. Der von uns zu bewirkende höchſte Endzweck, das höchſte Gut, wodurch wir allein würdig

werden können, ſelbſt Endzweck einer Schöpfung zu ſeyn, iſt hingegen eine Idee, die Jedermann für den höchſten (nicht bloſs comparativen) Endzweck ſeines Handelns anerkennen muſs. Dadurch wird nun auch der Gegenſtand für den Handelnden eine Sache, d. i. ein Gegenſtand ſeines Trachtens, ein wirkliches Etwas, und hört auf, eine leere Vorſtellung zu ſeyn. Da wir aber dennoch den Gegenſtand dieſer Idee nicht erkennen können, ja nicht einmal zeigen, oder aus Gründen beweiſen können, daſs es einen ſolchen Gegenſtand giebt, ſo bleibt der Gegenſtand immer eine *Glaubensſache* der reinen Vernunft. Zugleich ſind aber auch Gott und Unſterblichkeit, als die Ideen von Gegenſtänden, ohne welche wir Menſchen uns das höchſte Gut, das wir doch durch unſern freien Willen bewirken ſollen, nicht als möglich denken können, ſolche Glaubensſachen. Das Fürwahrhalten aber in dieſen Glaubensſachen iſt ein ſolches, das bloſs zur Vollbringung unſrer Pflicht dienen kann, d. i. ein *moraliſcher* Glaube. Dieſer *beweiſet* alſo nicht etwa, daſs es ſolche Gegenſtände giebt, *ſondern iſt gar kein Beweis*, z. B. für das Daſeyn Gottes, ſondern für die Wirklichkeit eines feſten Glaubens an Gott in dem ſittlich guten Menſchen, und dafür, daſs die ſpeculative Vernunft ſich wirklich *genöthigt* ſieht, das Daſeyn Gottes, ob ſie es wohl nicht apodiktiſch beweiſen kann, anzunehmen *). Aber dieſer Glaube iſt die unumgängliche Bedingung, ohne welche die Befolgung unſrer Pflichten, *als Zweck*, gar nicht denkbar iſt. Wir lernen alſo durch dieſen Glauben nicht etwa das Feld

*) Der Sittlichgute hält alſo Gott u. ſ. w. nicht etwa für eine bloſse Idee, ſondern glaubt feſt, daſs ſeine Idee von Gott u. ſ. w. einen wirklichen Gegenſtand habe, der als Ding an ſich auſser ſeinem, des Glaubenden, Erkenntniſsvermögen vorhanden iſt, und den ſich die Vernunft nicht anders, denn als höchſte Vollkommenheit in *Subſtanz denken*, obwohl als ſolche nicht begreifen kann (P. 70. und 246).

des Überſinnlichen kennen, noch weniger bekömmt dadurch unſere Pflichterfüllung mehr Leben, daſs ich etwa einſehe, mein Vortheil erfordert es, ſo zu handeln, als es die oberſte Welturſache will. Denn dieſer Grund würde ſogleich die ächte Pflichtgeſinnung und damit den Glaubensgrund ſelbſt unmöglich machen. Wer nehmlich ſich durch den Gedanken, daſs Gott die Pflichterfüllung vergelten werde, zur Pflichterfüllung ermuntern wollte, der würde offenbar die Pflicht als das Mittel und nicht als die Bedingung der Glückſeligkeit betrachten, d. i. er würde die Ordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts umkehren, und die Glückſeligkeit als das oberſte, die Tugend aber als das unterſte, dem oberſten dienſtbare Gut betrachten. Da nun dies nicht der ächte Vernunftbegriff vom höchſten Gut iſt, daſſelbe alſo in dieſem Sinne nicht geboten wird, vielmehr ein ſolches Streben nach Glückſeligkeit eigentlich gar keine Tugend iſt; ſo ſetzt ein ſolches Trachten nach Glückſeligkeit auch nicht nothwendig den Glauben an Gott voraus. Vielmehr zerſtöret dieſe Umkehrung der Rangordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts allen Glauben an Gott. Denn wer die Tugend als das Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, der ſieht die Glückſeligkeit als die unausbleibliche natürliche Folge der Tugend an, und er bedarf, wenn er nur tugendhaft iſt, dann keines Gottes, weil die Wirkung aus der Urſache erfolgen muſs. Ob übrigens die Wirkung bloſs in der Natur der Urſache, der Tugend, oder in dem Willen einer oberſten Welturſache gegründet iſt, kann ihm gleichgültig ſeyn, wenn nur die Wirkung erfolgen muſs. Wir ſehen, bei dieſer Vorſtellung, daſs die Tugend das Mittel zur Glückſeligkeit ſei, fällt die oberſte Urſache der Natur mit der Natur ſelbſt zuſammen, d. h. ein ſolcher Glaube an Gott widerſpricht ſich ſelbſt und iſt ein Scheinglaube. Der moraliſche Glaube an Gott hingegen (in 3.) iſt mit der Befolgung der Pflicht aus Pflicht unzertrennlich verbunden, nicht um uns

die Erlangung der Glückſeligkeit zu ſichern, ſondern weil es uns nur mit ihm möglich iſt, die Tugend als die Bedingung der Glückſeligkeit zu betrachten, und der Gegenſtand, welcher in dieſer Verbindung beider Stücke beſteht, der oberſte Endzweck aller unſerer Handlungen ſeyn ſoll. Fällt aber alle Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit weg, ſo hört auch aller Zuſammenhang zwiſchen unſern Handlungen, als Wirkungen in der Natur, und unſern Geſinnungen, als etwas, wornach wir uns beurtheilen, auf. Dann iſt die Pflicht ein leeres Gedankending in uns, das in keiner Verbindung mit der Erfahrung auſser uns ſteht, folglich ein bloſses Hirngeſpinſt, welches aber ſich ſelbſt widerſpricht, indem Pflicht die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz iſt, dieſe Achtung aber eine Thatſache in uns iſt und folglich kein Hirngeſpinſt ſeyn kann (U. 459).

9. Wenn das oberſte Princip aller Sittengeſetze (ſ. Expoſition 24.) ein Poſtulat iſt, d. i. ein *a priori* gegebener, keines Beweiſes fähiger, praktiſcher Imperativ (Sittengebot); ſo wird die Möglichkeit des höchſten Gegenſtandes der Sittengeſetze, des höchſten Guts, mithin auch die Bedingung, unter der wir dieſe Möglichkeit denken können, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit, dadurch zugleich mit poſtulirt. Das heiſst, mit dem oberſten Grundſatze des Sittengeſetzes wird zugleich geboten, nicht das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit theoretiſch zu glauben, denn Glaube kann nicht geboten werden, ſondern nach einer Handlungsregel zu handeln, welche das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit vorausſetzt. Das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit ſind Poſtulate der praktiſchen Vernunft heiſst alſo, das Sittengeſetz kann man, dem dadurch gebotenen Endzwecke nach, nicht anerkennen und befolgen, ohne die Maxime bei ſeinen Handlungen zu haben, ſo zu handeln, als ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Nach dieſer Maxime oder Regel zu handeln, wird

alſo mit jenem oberſten Grundſatze zugleich mit geboten. Dadurch bekomme ich alſo keine theoretiſche Erkenntniſs, weder ein Wiſſen, noch ein Meinen von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit Gottes und der Unſterblichkeit, ſondern ich werde bloſs durch den Endzweck, den mir das Moralgeſetz zu meiner Endabſicht macht, genöthigt, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit in meine Maximen, oder Regeln, nach denen ich handeln ſoll, aufzunehmen (U. 459. f. M. II, 984).

10. Wollten wir das Daſeyn Gottes und einen beſtimmten Begriff von ihm auf die Zwecke gründen, die wir in der Natur in ſo reichem Maaſse finden, dann wäre das Daſeyn dieſes Weſens nicht Glaubensſache, ſondern eine Sache der Meinung. Denn alsdann nähmen wir das Daſeyn Gottes nicht darum an, weil wir es zur Möglichkeit der Erreichung des Endzwecks der Pflicht nothwendig vorausſetzen müſsten, ſondern um die Natur dadurch zu erklären, folglich würde es dann bloſs die unſerer Vernunft angemeſſenſte Meinung und Hypotheſe ſeyn. Allein dieſe Zwecke in der Natur führen auf keinen beſtimmten Begriff von Gott, weder von beſtimmter Macht, noch von beſtimmter Anſicht u. ſ. w. Dieſer beſtimmte Begriff von Gott wird hingegen in dem Begriff von einem moraliſchen Welturheber angetroffen, an den uns das Sittengeſetz glauben lehrt. Denn dieſer hat, wie in dem Begriff einer ſolchen, zum höchſten Gut nothwendigen, Welturſache liegt, das höchſte Gut zum oberſten Endzweck, in welchem wir mit inbegriffen ſind, wenn wir dieſen ſeinen oberſten Endzweck, dem Moralgeſetze gehorchend, zu dem unſrigen machen (U. 460).

11. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur dadurch den Vorzug, in unſerm Fürwahrhalten als Glaubensſache zu gelten, weil wir ohne dieſen Gegenſtand den Gegenſtand unſerer Pflicht nicht er-

reichbar finden, und alſo nicht aus Pflicht darnach ſtreben könnten. Der Begriff von Gott unterſcheidet ſich hierin weſentlich vom Begriff der Freiheit des Willens. Die Pflicht ſelbſt iſt praktiſch nothwendig, d. i. es iſt der Vernunft unmöglich, die Achtung fürs Moralgeſetz für nichtig zu erklären. Aus Pflicht handeln heiſst aber unabhängig von phyſiſcher Nothwendigkeit handeln. So wie alſo die Pflicht eine Thatſache unſerer Vernunft iſt, ſo iſt es auch die Freiheit, die kein leerer Begriff ſeyn kann, weil es ſonſt auch das Sittengeſetz ſeyn müſste. Folglich iſt die Freiheit ſo gewiſs ein reeller Gegenſtand, als das Sittengeſetz, d. h. eine Thatſache *). So weit können wir es aber mit dem Glauben an das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nicht bringen. Denn das höchſte Gut, zu deſſen Möglichkeit das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nothwendig vorausgeſetzt werden, iſt ſelbſt keine Thatſache. Obwohl nehmlich die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktiſche Vernunft klar iſt, ſo iſt es doch nicht

*) Kant ſcheint ſich hier zu widerſprechen, indem er die Freiheit (P. 238.) ein Poſtulat, und doch auch eine Thatſache nennt. Allein er will ſagen, die Freiheit läſst ſich als Thatſache in wirklichen Handlungen aus Pflicht, mithin in der Erfahrung darthun. Denn, daſs ich aus Pflicht meiner Neigung entgegen handeln kann, iſt eine Thatſache. Der Gegenſtand der Idee der Freiheit iſt alſo etwas Wirkliches, aber doch nicht etwas in der Erfahrung, ſondern durch die Erfahrung beweiſet ſich die Vernunft nur, daſs die Idee einen Gegenſtand hat, der aber übrigens intelligibel iſt. Die Realität der Idee der Freiheit iſt alſo Thatſache, der Gegenſtand ſelbſt oder das Daſeyn einer freihandelnden Urſache aber iſt intelligibel und in ſo fern die Freiheit eine Thatſache der Vernunft, die ihr Daſeyn durch das Moralgeſetz beweiſet, und doch ein Poſtulat, d. i. eine Vorſtellung, deren Gegenſtand nur durch die moraliſchen Maximen der Handlungen vorausgeſetzt, nie ſelbſt erfahren wird. Man kann auch ſagen: für die praktiſche Vernunft iſt die Freiheit Thatſache; für die Erfahrungserkenntniſs in der Sinnenwelt, oder die moraliſchen Handlungen als Phänome, iſt ſie ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft.

die Erreichung des Endzwecks, den uns unſere Pflicht bei unſern Handlungen ſetzt. Die Pflicht gebietet uns nehmlich, wir mögen uns einen Zweck unſrer Handlung als erreichbar denken oder nicht. Und es iſt in meiner Gewalt, die Pflicht aus Pflicht zu erfüllen. Ich brauche mich gar nicht darum zu bekümmern, welche Zwecke dadurch erreicht werden, denn nur die Beſchaffenheit meiner Handlung, nicht der Erfolg derſelben, kann mir zugerechnet werden. Allein durch das Geſetz der Pflicht iſt mir doch die Abſicht deſſelben zu befördern auferlegt, nun kann dieſe keine andere ſeyn, als Tugend und die Unterordnung der Wünſche vernünftiger Sinnenweſen unter die Pflicht, alſo eine ſolche Verbindung des Endzwecks ihrer ſinnlichen Natur, der Glückſeligkeit, mit der Tugend, daſs die Beförderung der Glückſeligkeit des Tugendhaften vorzüglich möglich ſei. Die Ausführbarkeit dieſer Abſicht, weder von unſerer Seite noch von Seiten der Natur, ſieht nun die Vernunft nicht ein. Da nun aber die Ausführung doch die Abſicht des Sittengeſetzes iſt, die uns mit demſelben aufgelegt iſt, ſo müſſen wir das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit zum Behuf des moraliſchen Handelns für reale Gegenſtände anerkennen, oder ſo handeln, als wüſsten wir gewiſs, es ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Es iſt alſo moraliſch nothwendig, das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit für reale Gegenſtände anzunehmen, aber es iſt nicht objectiv nothwendig oder Pflicht, ſondern ſubjectiv nothwendig oder moraliſches Bedürfniſs (P. 226. M. II, 985. U. 461.).

12. Das Bedürfniſs, ein höchſtes, auch durch unſere Mitwirkung mögliches, Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt aber nicht ein Bedürfniſs aus Mangel an moraliſchen Triebfedern. Es iſt ein Bedürfniſs aus Mangel an äuſsern Verhältniſſen, in denen allein, den moraliſchen Triebfedern gemäſs, ein Gegenſtand, als Zweck an ſich ſelbſt (oder morali-

ſcher Endzweck), hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſeyn; obgleich man, wenn es bloſs auf geſetzliche Nöthigung zu Handlungen ankömmt, von ihm (dem Zweck der moraliſchen Handlung) abſtrahiren muſs, und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund (den Zweck) des Willens ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit). Der moraliſche Zweck muſs uneigennützig ſeyn; und das Bedürfniſs eines durch reinen Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter Einem Princip befaſſenden Endzwecks (eine Welt, als das höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniſs des uneigennützigen Willens, in ſo ferne er ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zur Hervorbringung eines Gegenſtandes (nehmlich des höchſten Guts) erweitert (S. III, 428*).

13. Es iſt dieſes eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, bei der folgendes zum Grunde gelegt wird. Wenn wir zu Dingen in der Welt in moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, ſo müſſen wir ſtets dem moraliſchen Geſetze gehorchen. Dazu kömmt nun noch die Pflicht, nach allem Vermögen zu bewirken, daſs ein ſolches Verhältniſs (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Der Menſch denkt ſich ſelbſt hierbei nach der Analogie mit der Gottheit, ſo wie dieſe in Rückſicht auf ſich ſelbſt (ſubjectiv) keines äuſsern Dinges bedürftig iſt, ſo bedürfen wir auch keines Zwecks in Rückſicht auf unſere Moralität. So wie aber gleichwohl die Gottheit nicht ſo gedacht werden kann, daſs ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern ſo, daſs ſie ſelbſt durch das Bewuſstſeyn ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt iſt, das höchſte Gut auſser ſich hervorzubringen, welche Nothwendigkeit am höchſten Weſen von uns nicht anders als Bedürfniſs vorgeſtellt werden kann; ſo iſt es

bei dem Menſchen Pflicht, wenn er ſich ſeine Wirkung auf Gegenſtände auſser ſich als Zweck vorſtellt, dieſe Wirkung unter der Idee der Beförderung des höchſten Guts zu denken und hervorzubringen. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten, durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht ſeine eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur in eine Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch ſey. Eine ſolche Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht auf eine ſolche Idee (auf die Bedingung, zu einem ſolchen Ganzen, der beſten Welt, zu gehören) einſchränkt, iſt nicht eigennützig (S. III, 429. f.).

Kant Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 91. 3. S. 457. ff.

Deſſen Critik der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 856.

Deſſen Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 70 — II. B II. Hauptſt. IV. S. 219. f. — V. S. 224. ff. — VI. S. 238. — VII. S. 248.

Deſſen Abhandl. über den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatsſchrift. Septemb. 1793. S. 211 *).

Gleichheit.

Die Einerleiheit einer Gröſse mit einer andern. So ſind die Stunden von 4 bis 6 Uhr denen von 7 bis 9 Uhr der Zeitlänge nach gleich; die Einerleiheit der Gröſse dieſer Zeit heiſst daher ihre Gleichheit. Die völlige Gleichheit und Aehnlichkeit,

ſo fern ſie nur in der Anſchauung erkannt werden kann, iſt die Congruenz (N. 25). Auf dieſer Congruenz beruhet alle geometriſche Conſtruction der völligen Identität, ſ. Identität und Bewegung, S. 615.

Gleichartigkeit,

Homogeneität, *homogeneitas*, *homogénéité*. Diejenige Beſchaffenheit der Dinge, daſs ſie zu Einem Geſchlecht gehören.

1. In dem Mannichfaltigen gegebener Erfahrungen (der Natur) wird Gleichartigkeit vorausgeſetzt. Unter Natur ſind hier Gegenſtände, die uns durch die Sinne gegeben werden, zu verſtehen. Der Verſtand hat nun das logiſche Princip, oder den Grundſatz des Denkens überhaupt, alles nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen. Man nennt nehmlich einen Begriff, der einen andern unter ſich begreift, in Beziehung auf dieſen einen höhern Begriff. So begreift der des Thieres den Begriff eines Vogels unter ſich, weil der Vogel ein Thier iſt, und wenn ich von Thieren rede, ich dadurch auch Vögel mit verſtehe. Der unter dem höhern Begriff mit enthaltene heiſst, in Beziehung auf dieſen, der niedere; ſo iſt alſo hier Thier der höhere und Vogel der niedere Begriff. Ein höherer Begriff heiſst Geſchlecht, ein niederer Art. Der Begriff Thier iſt der von einem Geſchlecht, zu dem die Vögel als eine Art dieſes Geſchlechts gehören. Man gebraucht auch das Wort Gattung ſtatt Geſchlecht, und nennt dies Geſetz das logiſche Geſetz der Gattungen. Durch dieſes Geſetz bringt der Verſtand die Erſcheinungen unter allgemeine Begriffe, und bildet z. B. aus der Vergleichung deſſen, was mehrere ſolche Gegenſtände, die wir Vögel nennen, mit einander gemein haben, den allgemeinen Begriff eines Vogels, ſ. Begriff, 4. Ge-

ſetzt nun, die Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, wären gänzlich von einander verſchieden, es wäre zwiſchen ihnen gar keine Aehnlichkeit (ſ. Aehnlichkeit und Affinität); ſo könnte das logiſche Geſetz der Gattungen nichts helfen, es könnte gar nicht angewendet werden, weil die Dinge nichts mit einander gemein hätten, und folglich auch nicht unter gemeinſchaftliche Begriffe gebracht werden könnten. Es würde dann alſo kein Begriff von Geſchlecht, Gattung und Art von den wirklichen Dingen ſtatt finden, kurz, gar kein allgemeiner Begriff. Dann würde aber überhaupt kein Verſtand möglich ſeyn, denn der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, nun iſt aber jeder Begriff allgemein in Anſehung der Vorſtellungen, die unter ihm enthalten ſind, und es giebt keine einzelnen Begriffe, durch die nur Ein Gegenſtand gedacht würde. Denn ſtände nur Eine Anſchauung unter dieſem Begriff, ſo müſste der Begriff alle die Merkmale enthalten, die in der Anſchauung wären, welches unmöglich iſt, indem in der Anſchauung unendlich viele Merkmale, in dem Begriff aber nur eine gewiſſe Anzahl enthalten ſind. Folglich wird durch das logiſche Geſetz der Gattungen voraus geſetzt, daſs die Naturdinge nicht nur der Form nach (wie aus der transſcendentalen Aeſthetik folgt, weil alle Dinge der Natur in Raum und Zeit ſeyn müſſen), ſondern auch dem Inhalt nach, dem durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen nach, gleichartig ſeyn müſſen, wenn ſie ſollen können gedacht, d. i. durch Merkmale und die Vereinigung derſelben in Begriffen vorgeſtellt werden (C. 681).

2. Das logiſche Geſetz der Gattung ſetzt alſo ein transſcendentales Geſetz voraus. Das heiſst, da der Verſtand nur dann möglich iſt, wenn auch die Gegenſtände der Natur gleichartig ſind, ſo folgt, daſs in unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt der Grund zu einer ſolchen

Gleichartigkeit der Naturdinge liegen muſs. Dies iſt auch ſehr wohl möglich, weil die Gegenſtände der Natur nicht Dinge an ſich, ſondern Vorſtellungen ſind, die unſerer Sinnlichkeit irgend wodurch gegeben werden. Solche Vorſtellungen müſſen aber nothwendig die Form annehmen, die das Vermögen ihnen giebt, durch welches ſie möglich werden. Die Gleichartigkeit der Dinge iſt alſo eine transſcendentale Beſchaffenheit der Dinge, d. h. es kann uns nie ein ſinnlicher Gegenſtand in der Erfahrung vorkommen, der nicht mit einem andern gleichartig wäre, weil er ſonſt dem Inhalte oder der Materie nach nicht denkbar wäre. Denn der Form nach müſſen die Gegenſtände ſchon vermöge der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der Kategorien Gleichartigkeit haben. Sonſt könnte ja auch nicht einmal der Gedanke von ihnen möglich ſeyn, das iſt ein Gegenſtand. Denn der Begriff Gegenſtand iſt der Begriff von der höchſten Gattung, der Form nach, unter der alles, der Form nach, ſteht (C. 682.).

3. Folglich wird in dem Mannichfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt. Denn von dem, was nicht mit einem andern gleichartig wäre, gäbe es auch keinen empiriſchen Begriff. Nun heiſst aber die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen zu empiriſchen Begriffen Erfahrung. Folglich wäre ohne Gleichartigkeit auch keine Erfahrung möglich. Wir können alſo *a priori* behaupten, alle Gegenſtände der Natur müſſen mit andern Gleichartigkeit haben; aber wir können *a priori* nie den Grad beſtimmen, in welchem ſie gleichartig ſind. Dies letztere iſt ganz allein Sache der Erfahrung. Darum muſste Linné viele Unterſuchungen über die empiriſche Beſchaffenheit der Geſchlechtstheile der Pflanzen anſtellen, um ſie nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen, und jeder Pflan-

ze ihre Classe anzuweisen, s. übrigens Affinität (C. 682. M. I, 803).

4. Die Vernunft zeigt aber hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse. Dem logischen Gesetze der Gattungen, welches bei seiner Unterordnung der Gegenstände unter Begriffe, und der Arten unter Gattungen, durchaus voraussetzt, dass die Gegenstände und Begriffe etwas mit einander gemein haben (Identität postulirt), steht nehmlich ein anderes logisches Gesetz gerade entgegen. Dies ist das Gesetz der Arten, oder das Bemühen des Verstandes, etwas zu finden, wodurch sich die Gegenstände, wenn sie auch zu Einer Gattung gehören, doch von einander unterscheiden, wodurch Arten der Dinge, die zu Einer Gattung gehören, möglich werden. Es ist daher nicht nur ein Gesetz des Verstandes, die Gegenstände nach ihrer Gleichartigkeit, sondern auch nach ihrer Verschiedenartigkeit zu ordnen. Ohne das logische Gesetz der Gleichartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe denken, ohne das Gesetz der Verschiedenartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe von einander unterscheiden. Man kann das Gesetz der Arten auch den Grundsatz des Scharfsinnes oder Unterscheidungsvermögens, das Gesetz der Gattungen aber den Grundsatz des Witzes oder des Vermögens, die Aehnlichkeiten zu finden, nennen. Der letztere, wenn es zu leichtsinnig verfahren und das Aufsuchen der Aehnlichkeiten zu weit treiben will, wird durch den erstern wieder eingeschränkt, indem dieser uns nöthigt, auch das sorgfältig aufzusuchen, wodurch sich die Gegenstände von einander unterscheiden (C. 682).

5. Das doppelte Interesse, das sich hier zeigt, ist also

a. das Interesse des Umfangs (der Allgemeinheit). Es macht uns nehmlich Vergnü-

gen, wenn wir ſolche Aehnlickkeiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir ſie zu Einer Gattung zählen können; denn alsdann kann der Verſtand unter ſeinem Gattungsbegriff recht viel denken, es ſind viel Begriffe unter dem höhern Begriffe enthalten. Daher giebt es z. B. unter den Naturforſchern einige, die der Ungleichartigkeit gleichſam feind ſind, und immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen. Dies ſind vorzüglich die ſpeculativen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, die Einheit des Geſetzes, eine Sache der Speculation, in der Natur zu finden, als die gegebene Mannichfaltigkeit, in ſo ferne ſie jene Einheit zu finden erſchwert. Ein ſolcher Naturforſcher war Linné.

6. Es zeigt ſich aber auch ein dieſem entgegenſtehendes Intereſſe, und das iſt

b. das Intereſſe des Inhalts (der Beſtimmtheit). Es macht uns nehmlich auch Vergnügen, wenn wir ſolche Verſchiedenheiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir recht mannichfaltige Arten dadurch bekommen; denn alsdann kann der Verſtand in ſeinem Begriff der Art recht viel denken; es ſind viel Merkmale in dem Begriff enthalten. Daher giebt es andere unter den Naturforſchern, die der Gleichartigkeit gleichſam feind ſind, und die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daſs man beinahe die Hoffnung aufgeben möchte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen. Dies ſind vorzüglich die empiriſchen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, durch die Erfahrung aufzufinden, d. i. immer mehr durch die Sinne gegebenes und von andern verſchiedenes Mannichfaltiges zu entdecken; und weil dieſe Verſchiedenheit durch jene Principien beſchränkt wird.

Ein ſolcher Naturforſcher war Büffon (C. 682. f. M. I, 804).

Kant Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch, III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 681. ff.

Glied,

ſ. Reich.

Glücklich,

glückſelig, *felix*, *fortunatus*, *beatus*, *heureux*. Ein Ausdruck für alles Gewünſchte, oder Wünſchenswerthe, was wir doch weder vorausſehen, noch durch unſre Beſtrebung nach Erfahrungsgeſetzen herbei führen können; von dem wir alſo, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorſehung anführen können (R. 153 *). So ruft Kant von einer ſchriftlichen Offenbarung aus: glücklich (glückliches Ereigniſs)! wenn ein ſolches den Menſchen zu Händen gekommenes Buch, neben ſeinen Statuten (von der Willkühr des Urhebers ausflieſsenden Geſezzen) als Glaubensgeſetzen, zugleich die reinſte moraliſche Religionslehre mit Vollſtändigkeit enthält, die mit jenen (Statuten, als Vehikeln ihrer Introduction) in die beſte Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, ſowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halben, (die erwünſchte Beförderung des Strebens nach dem höchſten Gut), als wegen der Schwierigkeit, ſich den Urſprung einer ſolchen durch daſſelbe vorgegangenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts nach natürlichen Geſezzen begreiflich zu machen (ihn aus Erfah-

rungsgesetzen zu erklären), das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann (R. 153. f.).

2. So hat der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige aber endliche Wesen, ein Verlangen glücklich zu seyn. Denn es ist nicht etwa seiner Natur nach (ursprünglich) schon mit seinem ganzen Daseyn zufrieden, denn alsdann wäre es unabhängig von allem, was ausser ihm ist, sich selbst genug, d. i. selig; aber dann wäre es nicht endlich. Sondern ein vernünftiges aber endliches Wesen hat seiner Endlichkeit wegen Bedürfnisse, von denen es abhängig ist, dieses erregt bei ihm den Wunsch nach Befriedigung derselben. Dasjenige, womit die Bedürfnisse befriedigt werden können, (die Materie seines Begehrungsvermögens) ist das Gewünschte oder Wünschenswerthe. Nun kann wohl das endliche Wesen nach der Erlangung dieses Wünschenswerthen streben, aber diese Erlangung steht doch nicht vollkommen in seiner Gewalt (sonst würde er sich nicht glücklich preisen, wenn er es erlangt), sondern hängt so von der Natur und ihrer Einrichtung ab, dass er weder voraussehen kann, ob er es erlangen werde, noch es sich mit Sicherheit durch sein den Naturgesezzen, nach welchen es etwa erlangt werden könnte, gemäss eingerichtetes Streben verschaffen kann *). Darum sagt man nun, er ist glücklich, wenn er dieses Wünschenswerthe erlangt, und der Grund der Erlangung desselben (da sie von den Erfah-

*) *Sunt in his quidem virtutis opera magna, sed maiora fortunae. Plin. natur. hist. lib. VII. cap. XXVIII.* So sagt Quintus Curtius vom Alexander: *Fatendum est, quum plurimum virtuti debuerit, plus debuisse fortunae, quam solus omnium mortalium in potestate habuit. Lib. X, cap. V.* und Cornelius Nepos sagt: *Jure suo nonnulla ab imperatore miles, plurima vero fortuna vindicat, seque his plus valuisse, quam ducis prudentiam vere potest praedicare. Thrasybul. cap. I.*

rungsgeſetzen, ſo weit unſere Einſicht derſelben reicht, und wir ſie bei unſerm Streben benutzen konnten, nicht abgeleitet werden kann) iſt eine gütige Vorſehung (P. 45.).

3. Es iſt nun eine groſse Streitfrage: ob glücklich zu ſeyn den Beſtimmungsgrund des Willens für alle vernünftige Weſen enthalten, folglich das Princip praktiſcher Geſetze ſeyn könne? Eine Frage, die Kant mit Nein beantwortet. So viel giebt Kant nehmlich zu, daſs glücklich zu ſeyn einen unvermeidlichen Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens für alle vernünftige aber endliche Weſen enthalte, d. h. daſs ſie ihrer Bedürfniſſe wegen durchaus vieles wünſchenswerth finden müſſen, wie ſo eben (in 2) gezeigt worden iſt. Aber es iſt unmöglich, dieſen materialen Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens als ein Geſetz für den Willen zu betrachten (P. 45).

4. Denn obgleich der Begriff der Glückſeligkeit der praktiſchen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen überall zum Grunde liegt, ſo iſt doch dieſes ſubjectiv nothwendige (Natur-) Geſetz objectiv ein gar ſehr zufälliges praktiſches Princip. Das heiſst, die Gegenſtände, welche das vernünftige, aber endliche Weſen ſeiner Bedürfniſſe wegen wünſchenswerth findet, könnte daſſelbe nicht wünſchen, wenn es nicht die Vorſtellung von der nicht in ſeiner Gewalt ſtehenden Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe durch daſſelbe hätte. Da es nun aber dieſe Vorſtellung hat, ſo muſs das Weſen, ſeiner natürlichen Beſchaffenheit nach, alſo nach einem Naturgeſetze, welches die Beſchaffenheit des Objects vorausſetzt, nothwendig begehren. Es iſt alſo ein Naturgeſetz des Begehrungsvermögens des bedürftigen Weſens, daſs das, was ſeinen Bedürfniſſen abhilft, das Wünſchenswerthe, begehrt wird. Allein dies Wünſchenswer-

the ist nun nicht für alle vernünftige aber endliche Wesen ein und derselbe Gegenstand. Denn da diese Wesen in Ansehung der Bedürfnisse, nach der Verschiedenheit ihrer Natur und der Gewöhnung derselben, verschieden sind oder doch seyn können, und ihre Bedürfnisse folglich zufällig sind, so ist es auch das Wünschenswerthe. Es kann also nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung von einem jeden endlichen Wesen selbst erkannt werden, was für dasselbe wünschenswerth ist. Worin nehmlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf das besondere Gefühl der Lust und Unlust eines jeden an. Ja, dieses Gefühl ist in demselben Subject sehr veränderlich, was dem einen heute Vergnügen macht und Bedürfnifs ist, das ist es und macht es oft morgen nicht mehr. Folglich ist es wohl ein Naturgesetz, dafs das Begehrungsvermögen zum Begehren gewisser Gegenstände bestimmt wird, aber diese Gegenstände selbst sind sehr verschieden. Folglich taugen sie auch nicht dazu, gewisse Gesetze für den Willen aller vernünftigen aber endlichen Wesen von ihnen abzuleiten, welche für sie alle bestimmen sollen, wornach sie zu trachten haben. Bei der Begierde nach Glückseligkeit (oder der Erlangung des Wünschenswerthen, welches zu erlangen nicht ganz in unsrer Gewalt stehet) kömmt es nehmlich nicht, wie bei dem Wollen der Tugend, auf die Form der Gesetzmäfsigkeit an; d. h. nicht das begehren wir als wünschenswerth, was alle begehren sollen, denn es können nicht alle ein und dasselbe begehren, weil die Begierde vom Bedürfnisse abhängt, welches verschieden ist, sondern, es kömmt hier auf die Materie, auf den Gegenstand des Begehrens an, nehmlich ob und wie viel Vergnügen ich zu erwarten habe, wenn ich nach dem trachte und es erlange, was ich nach der Beschaffenheit meiner Natur begehren mufs (P. 46. M. II, 190), f. Geschicklichkeit, 4. Das Uebrige findet man in den beiden folgenden Artikeln.

Kant Religion innerh. etc. 3. St. 1. Abth. V. S. 153. f.

Deſſen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 3. Anmerk. II. S. 45.

Glückſeligkeit,

ἡδονη, *voluptas*,*) *felicitas ſumma*, *beatitas*, *beatitudo*, *félicité ſupreme*, *béatitude*, *bonheur*. Die Befriedigung aller unſerer Neigungen (ſowohl *extenſive*, der Mannichfaltigkeit dieſer Befriedigung, als *intenſive*, ihrer Grade, und auch *protenſive*, ihrer Dauer nach) (C. 834. G. 23. P. 129. 264). Ein vernünftiges aber endliches Weſen iſt von Gegenſtänden, die auſser ihm ſind, abhängig. Dieſe Abhängigkeit nennt man das Bedürfniſs deſſelben. Dieſes Bedürfniſs beſtimmt daher nothwendig ſein Begehrungsvermögen, es bekömmt eine Begierde nach dem Gegenſtande. Dient ihm dieſe Begierde als Regel des Verhaltens, ſo iſt ſie ihm habituell, ſie iſt ihm zur Gewohnheit geworden, und heiſst nun Neigung. Denkt man ſich nun alle Neigungen zuſammengenommen und die Befriedigung derſelben

a. extenſive, d. i. in ihrem ganzen Umfange, ſo daſs keine einzige Neigung unbefriedigt bleibt;

b. intenſive, d. i. in einem ſolchen Grade, daſs über denſelben keine (höhere) Befriedigung möglich iſt;

*) *Ego illi intelligunt, quid Epicurus dicat, ego non intelligo? Ut ſcias me intelligere, primum idem eſſe voluptatem dico, quod ille ἡδονην. Et quidem. ſaepe quaerimus verbum Latinum pro Graeco et quod idem valeat, hic nihil fuit, quod quaeremus. Nullum inveniri poteſt, quod magis idem declaret Latine, quod Graece ἡδονη, quam declarat voluptas. Cic. de finib. l. II. c. 4.*

c. protenſive, d. i. ſo, daſs auch dieſe Befriedigung ſtets fortdauert und nie ein Ende nimmt;

ſo hat man den richtigen Begriff (die Idee) von der Glückſeligkeit.

2. Durch die Neigungen werden uns alſo gewiſſe Zwecke unſeres Strebens aufgegeben, nehmlich die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe durch gewiſſe Gegenſtände, die wir darum für wünſchenswerth halten. Man kann ſich nun die Befriedigung aller unſerer Neigungen in einem einzigen Begriff, dem des Gegenſtandes oder Zweckes aller unſerer Neigungen überhaupt, vereinigt denken, ſo iſt dieſer Gegenſtand dasjenige, was wir Glückſeligkeit nennen. Man ſiehet aber, dieſe Glückſeligkeit beſtehet für jedes Subject immer aus andern Elementen, weil die Neigungen der bedürftigen Weſen ſo verſchieden ſind. (C. 828), ſ. Geſchicklichkeit, 6.

3. Auf dieſe Glückſeligkeit geht nun alles Hoffen. Denn hoffen heiſst eine Luſt empfinden über die zukünftige Befriedigung einer Neigung, in ſo ferne dieſe Befriedigung nicht ganz von uns abhängt, und zugleich eine Unluſt empfinden über die jetzige Entbehrung dieſer Befriedigung. Gäbe es keine Neigungen, die uns Zwecke aufgeben, ſo könnten wir weder Luſt über die noch zukünftige Erreichung, noch Unluſt über die gegenwärtige Entbehrung der Erreichung dieſer Zwecke empfinden, und wüſsten alſo nichts von Hoffnung (C. 833).

4. Geſetzt, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln müſste, der einen Gegenſtand ſeiner Neigung (Befriedigung derſelben) erlangen wollte, ſo wäre dieſe Regel ein Geſetz, das den Willen eines ſolchen Weſens beſtimmen müſste. Denn das Begehrungsvermögen, wenn

es durch Vernunft beſtimmt wird, heiſst der Wille. Nun muſs aber ein vernünftiges Weſen, das einen Zweck begehrt, auch die Mittel wollen, wenn ſeiner Begierde nicht ein anderer Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens oder des Willens entgegen ſtehet. Folglich iſt jenes Geſetz praktiſch oder den Willen beſtimmend. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes iſt die Vorſtellung, daſs die Neigung befriedigt wird, wenn das Beſtreben darnach glückt, alſo überhaupt der allgemeine, aus den Neigungen hervorgehende Zweck, Glückſeligkeit (*felicité*). Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeligkeit nennt nun Kant ein pragmatiſches Geſetz, und es iſt nichts anders, als eine Klugheitsregel; denn Klugheit iſt das Vermögen der Vernunft, die natürlichen Neigungen ſo zu bezähmen, daſs ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Glückſeligkeit zuſammenſtimmen (R. 70.) ſ. Geſchicklichkeit. 6. Geſetzt hingegen, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln ſollte, der bloſs würdig werden wollte, glücklich zu ſeyn, d. h. der eine ſolche Beſchaffenheit erlangen wollte, daſs wenn die Glückſeligkeit nach Vernunftgründen ausgetheilt würde, ſie ihm zuerkannt werden müſste, ſo wäre eine ſolche Regel ebenfalls ein praktiſches Geſetz. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes wäre nicht die Vorſtellung, daſs man dadurch glücklich werden könne, ſondern daſs die Vernunft, wenn ſie über die Glückſeligkeit zu gebieten hätte, ſie ihm zuerkennen müſſe, alſo ein nicht aus den Neigungen, ſondern aus der Vernunft hervorgehender Zweck, nehmlich der, der Vernunft zu gehorchen, oder die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn. Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dieſem Bewegungsgrunde iſt moraliſch, oder ein Sittengeſetz, d. i. ein ſolches, zu deſſen Befolgung Unabhängigkeit von den Neigungen, oder Herrſchaft über dieſelben, daſs iſt ein von der Nöthi-

gung durch dieſelben freier Wille erforderlich iſt. Das pragmatiſche Geſetz iſt eigentlich nur ein Rath, was zu thun ſey, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig werden; weil der Erfolg deſſen, was wir thun, nicht bei uns ſteht, auch es darauf ankömmt, ob wir den Zweck, Befriedigung der Neigung, haben. Das moraliſche Geſetz aber iſt ein Gebot, wie wir uns verhalten ſollen, um der Glückſeligkeit bloſs würdig zu werden; weil es nicht auf unſere Neigung Rückſicht nimmt, und nicht darnach fragt, ob wir den Zweck, Unterwerfung der Neigung unter ein ſolches Gebot der Vernunft, haben oder nicht (nicht bloſs hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſcher Zwecke, ſondern ſchlechterdings gebietet). Das pragmatiſche Geſetz oder die Klugheitsregel gründet ſich auf Erfahrung; denn bloſs vermittelſt der Erfahrung können wir wiſſen, welche Neigungen wir haben, und wie und wodurch wir ſie befriedigen können. Das moraliſche Geſetz oder das Sittengeſetz nimmt auf die Neigung gar keine Rückſicht, und kann aus bloſsen Vernunftbegriffen (Ideen) *a priori* (d. i. ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, nehmlich auf Glückſeligkeit) erkannt werden; denn das Geſetz drückt ja bloſs die Forderung der Vernunft aus, oder die Bedingung, unter der ſie allein die Glückſeligkeit zuerkennen würde, wenn es von ihr abhinge, irgend Jemand in den Beſitz derſelben zu ſetzen (C. 834. M. I, 962).

5. Kant erklärt auch die Glückſeligkeit durch das ganze Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande (G. 2.). Allein er verſtehet hier offenbar unter der Glückſeligkeit die Beſchaffenheit des Subjects und zugleich etwas in der Erfahrung mögliches, nehmlich eine ſolche Befriedigung unſrer Neigungen, bei welcher uns, in Vergleichung mit dem Zuſtande Anderer, weniger zu wünſchen übrig iſt, und das, was wir noch zu wünſchen haben, nicht mit Sehnſucht wün-

schen; den Besitz einer grossen Macht, oder grossen Reichthums, oder grosser Ehre, selbst der Gesundheit, kurz aller der irdischen Güter, deren Erlangung und Besitz nicht in unsrer Gewalt sind, und daher Glücksgaben genannt werden (G. 1.). Dass dieses die Bedeutung des Worts Glückseligkeit in dieser Stelle ist, siehet man daraus, weil es heisst, sie mache Muth, also besitzen sie manche. Eine solche Glückseligkeit kann eine comparative oder eine empirische Vorstellung von Glückseligkeit genannt werden. Jene Glückseligkeit hingegen, von der vorher die Rede war, ist eine solche, die in keiner Erfahrung zu finden ist. Diese ist bloss die Vorstellung von dem Unbedingten in der Befriedigung der Neigungen, d. i. die Vernunftidee von der absoluten Vollständigkeit im Genuss alles Wünschenswerthen. Dem, der sie besässe, müsste kein Wunsch übrig seyn, der nicht befriedigt würde. Diese Glückseligkeit kann die Glückseligkeit in der Idee, oder die absolute, auch die Vorstellung *a priori* von Glückseligkeit, deren Elemente aber alle empirisch sind, genannt werden (G. 2.).

6. Glückseligkeit, man mag sie nehmen in welcher Bedeutung man will, kann nicht der Zweck seyn, zu welchem die Natur ein Wesen hervorgebracht hat, das Vernunft und Willen hat. Denn wäre das der Fall, so hätte sie ihren Zweck gänzlich verfehlt, welches wir bei einer Natur, die wir nach Zwecken beurtheilen, und deren Zwecke wir aus ihren Mitteln erkennen, doch nicht zugeben können. Die Vernunft bestimmt nehmlich den Willen oft wider die Neigung des Subjects und thut folglich der Glückseligkeit Abbruch. Man kann auch nicht sagen, die Vernunft beabsichtigt dadurch die Erlangung der Glückseligkeit, denn woher wüsste denn die Vernunft *a priori*, was uns in Zukunft glücklich machen könne, und wodurch wir es erreichen werden. Schriebe aber

die Vernunft nur solche Regeln vor, die aus der Vergleichung mehrerer Erfahrungen von dem, was glücklich macht und wie es zu erlangen ist, hergenommen wären, so wären diese Regeln doch immer unsicher, wie auch der verunglückte Erfolg, z. B. wenn eine rechtschaffene Handlung dem, der sie thut, das Leben kostet, oft genug bestätigt. Die Natur hätte also, wäre die Glückseligkeit des vernünftigen Wesens ihr Zweck, weit besser gethan, wenn sie diesem Wesen einen solchen Instinct (ein solches gefühltes Bedürfniss, etwas zu thun) gegeben hätte, dass seine Glückseligkeit aus allem dem, was es thut, hätte erfolgen müssen. Die Vernunft wäre dann nicht zum Handeln, nicht Willenbestimmend oder praktisch gewesen, sondern bloss theoretisch oder zum Erkennen. Sie würde, in Ansehung der Thätigkeit eines solchen Wesens, demselben bloss dazu gedient haben, über die glücklichen Anlagen in seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Ursache dafür mit Worten zu danken, welcher Gebrauch der Vernunft aber doch wieder nur Wirkung des Instincts hätte seyn, und auf Glückseligkeit hinwirken müssen, damit nicht dadurch hätte etwas in der Glückseligkeit dieser Wesen verpfuscht werden können (G. 5.) s. **Gebrauch, praktischer.**

7. Die Erfahrung lehrt auch, dass bei den Versuchtesten im Gebrauche der Vernunft bloss zur Beförderung ihrer Glückseligkeit ein gewisser Grad von **Misologie** (Hass der Vernunft) entspringt. Denn sie finden, wenn sie allen Vortheil überschlagen, den sie von allen Künsten des gemeinen Luxus ziehen, und selbst von allen Wissenschaften, die ihnen auch nur ein Luxus des Verstandes scheinen, dass sie sich durch den Gebrauch der Vernunft zu diesem Zweck nur mehr Mühseligkeit zugezogen, aber an Glückseligkeit nicht gewonnen haben. So tritt (Prediger Salomo Cap. 1, v. 17. 18.) der

König Salomo auf, ein Mann, der auf Erden viel genoſſen hat, und ſagt: Ich gab mein Herz darauf, daſs ich lernete Weisheit, und Thorheit, und Klugheit. Ich ward aber gewahr, daſs ſolches auch Mühe iſt. Denn wo viel Weisheit iſt, da iſt viel Grämens, und wer viel lehren muſs, der muſs viel leiden. Denn was richtet ein Weiſer mehr aus, denn ein Narr? (Cap. 6, 8). Solche Menſchen beneiden daher endlich den gemeinern Schlag der Menſchen, welcher der Leitung des bloſsen Naturinſtincts näher iſt, und der ſeiner Vernunft nicht viel Einfluſs auf ſein Thun und Laſſen verſtattet. Und man muſs geſtehen, daſs das Urtheil jener keinesweges grämiſch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar iſt. Vielmehr liegt dieſem ihrem Urtheile, oft ohne daſs ſie ſichs bewuſst ſind, die Idee von einer andern viel würdigern Abſicht ihrer Exiſtenz zum Grunde, zu welcher, und nicht zur Glückſeligkeit, die Vernunft ganz eigentlich beſtimmt iſt. Darum ſchlieſst ſich im Prediger Salomo die Aufzählung aller auf Glückſeligkeit berechneten und mit dem beſten Erfolg gekrönten Bemühungen des Menſchen, nachdem davon gezeigt worden, wie eitel dieſe Bemühung und Erlangung, und dieſer Genuſs am Ende ſei, ſo ſchön mit den Worten: Laſſet uns die Hauptſumma aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte ſeine Gebote (ſei ſittlich gut oder tugendhaft); denn das gehöret allen Menſchen zu (iſt nicht wie die Befriedigung dieſer oder jener Neigung die Privatabſicht der einzelnen, ſondern die Abſicht aller Menſchen) (Cap. 12, 13) (G. 5, M. II, 20).

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſrer Vernunft, in ſo fern ſie Vorſchriften des Handelns giebt (praktiſch iſt), gar ſehr viel auf unſere Glückſeligkeit an, denn wir

können, als bedürftige Weſen, die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe nicht entbehren. Ja, in ſo fern wir ſinnliche Weſen ſind, kömmt alles auf unſere Glückſeligkeit an. Denn ganz ohne ſie können wir nicht nur nicht exiſtiren, ſondern es iſt auch ohne ſie für ein ſinnliches Weſen, als ſolches, keine Zufriedenheit möglich. Aber für uns Menſchen kömmt doch nicht alles überhaupt auf unſere Glückſeligkeit an. Denn der Menſch iſt ja nicht bloſs ſinnliches Weſen, nicht ſo ganz Thier, daſs er gegen alles gleichgültig ſeyn ſollte, was Vernunft für ſich ſelbſt (ohne Rückſicht auf ſinnlichen Genuſs) ſagt, und daſs er die Vernunft bloſs zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, gebrauchen ſollte. Denn daſs der Menſch Vernunft hat, erhebt ihn noch gar nicht im Werthe über die bloſse Thierheit, wenn ihm die Vernunft nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bei Thieren der Inſtinct verrichtet. Die Vernunft wäre alsdann nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke auszurüſten, dazu ſie die unvernünftigen Thiere beſtimmt hat. Er bedarf alſo freilich Vernunft, nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt. Da es ihm hierin am Inſtinct fehlt, ſo muſs er Vernunft anwenden, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen (P. 107. f. M. II, 252).

8. Aber der Zweck der Vernunft als eines praktiſchen Vermögens, d. i. als eines ſolchen, das Einfluſs auf den Willen hat, kann nicht bloſs ſeyn, einen Willen hervorzubringen, der als Mittel zur Glückſeligkeit dient. Da ſie nun als auf den Willen wirkend (praktiſch) nicht als Mittel wozu dienen ſoll, und doch vorhanden iſt, ſo muſs ſie folglich zu einem höhern Berufe dienen, nehmlich auch das, was an ſich (nicht bloſs wozu) gut iſt, mit in Ueberlegung zu nehmen

(P. 108), so muss sie den Zweck haben, einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen, d. i. einen solchen, der nicht durch das, was er bewirkt, sondern allein durch das Wollen gut ist (M. II, 21. 17.). Hierzu war nun schlechterdings Vernunft nöthig, weil nehmlich hier der Zweck in dem Willen selbst, das ist in dem durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögen liegt. Ein solcher Wille darf nun zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das oberste Gut für die Vernunft, und zu allem Uebrigen die Bedingung, also die oberste Bedingung aller Glückseligkeit seyn. Er oder die Sittlichkeit, und mit ihr die blosse Würdigkeit glücklich zu seyn, darf nicht das einzige und ganze Gut für die Vernunft des endlichen Wesens seyn, weil dasselbe auch ein aus seiner bedürftigen Natur abhängendes Verlangen nach Glückseligkeit hat; welche aber, wie wir so eben gesehen haben, für unsere Vernunft auch bei weitem nicht das vollständige (vollendete) Gut ist. Ein an sich guter Wille muss die Bedingung selbst zu dem Verlangen nach Glückseligkeit seyn; denn die Vernunft billigt die Glückseligkeit nicht (so sehr auch die Neigungen das Verlangen nach Befriedigung rege machen mögen), wofern sie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu seyn, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. In diesem Falle nun läst es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, wenn man wahrnimmt, dass die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückseligkeit, wenigstens in diesem gegenwärtigen Leben, auf mancherlei Weise einschränke. Die Natur verfährt darin nicht unzweckmässig, weil die Vernunft dabei dennoch ihren Zweck erreicht, wenn auch in diesem Leben den Zwecken der Neigung dadurch Abbruch geschieht (G. 6. ff.).

9. Weder Glückseligkeit noch Sittlichkeit allein ist also das vollständige

höchſte (vollendete) Gut, denn die Vernunft billigt Glückſeligkeit ohne Sittlichkeit nicht, aber der, welcher ſich der Glückſeligkeit würdig findet, muſs doch auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden (M. I, 974). Selbſt die von aller Privatabſicht freie Vernunft, wenn ſie, ohne dabei auf eigenes Intereſſe Rückſicht zu nehmen, ſich in die Stelle eines Weſens ſetzte, das alle Glückſeligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen. Die Vernunft ſträubt ſich durchaus, die Glückſeligkeit der vernünftigen aber endlichen Weſen ihr höchſtes Gut zu nennen. Befriedigung der Neigungen (oder Annehmlichkeit) iſt Genuſs. Iſt es aber bloſs auf Genuſs angelegt, ſo wäre es thöricht, ſcrupulös in Anſehung der Mittel zu ſeyn, die ihn uns verſchaffen. Dann iſt es ganz einerlei, ob wir dabei bloſs leidend ſind, und unſern Genuſs bloſs von der Freigebigkeit der Natur, oder durch unſere Selbſtthätigkeit und unſer eigenes Wirken erlangen. Daſs aber eines Menſchen Exiſtenz an ſich einen Werth habe, welcher bloſs lebt, oder gar ſehr geſchäftig iſt, um zu genieſsen, ſogar wenn er Andern noch ſo viel Genuſs verſchaffte, um durch Sympathie mit zu genieſsen, das wird ſich die Vernunft nie überreden laſſen. Nur durch das, was er thut, ohne Rückſicht auf Genuſs, giebt der Menſch ſeinem Daſeyn, als der Exiſtenz einer Perſon (ſelbſtſtändigen, oder in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch, wenn er ſich bloſs leidend verhielte, verſchaffen könnte, ſich befindenden Weſen) einen abſoluten Werth. Die Glückſeligkeit iſt folglich, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes (von nichts weiter abhängiges) Gut (U. 12. f.). Allein der Glückſeligkeit bedürftig und würdig, aber nicht theilhaftig ſeyn, kann ebenfalls mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Weſens gar nicht zuſammen beſtehen (P. 199.).

In der aus der Willensbeſtimmung endlicher Weſen durchs Moralgeſetz hervorgehenden (d. i. praktiſchen) Idee des höchſten Guts ſind nehmlich beide Stücke, Tugend und Glückſeligkeit, weſentlich verbunden, ob zwar ſo, daſs die moraliſche Geſinnung (die Tugend) als Bedingung den Anſpruch auf Glückſeligkeit zuerſt möglich macht. Sieht man hingegen die moraliſche Geſinnung bloſs als ein Mittel zur Glückſeligkeit an, ſo würde die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich machen, welches aber, wie wir geſehen haben, falſch iſt. Denn in dieſem Falle wäre die moraliſche Geſinnung nicht moraliſch, ihr Zweck wäre etwas auſser ihr, und nicht ein an ſich guter Wille; dieſe Geſinnung wäre nun nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, weil dann die bloſse Begierde, wenn die Vernunft dabei auch noch ſo klug ihre Berechnung machte, der Beſtimmungsgrund der Willkühr wäre. Hierdurch würde nun aber die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, oder die Tugend, eingeſchränkt, und damit zugleich der Anſpruch auf Glückſeligkeit, die einzige Einſchränkung derſelben, welche vor der Vernunft gültig iſt (C. 841. f.) (P. 199).

10. Glückſeligkeit alſo in genauem Ebenmaaſse (Proportion) mit der Sittlichkeit der vernünftigen endlichen Weſen, dadurch ſie der erſtern würdig werden, iſt das höchſte Gut oder der höchſte Endzweck der Natur bei denſelben. Indem aber die vernünftigen endlichen Weſen ſich dieſes, nach den Vorſchriften der reinen aber praktiſchen Vernunft, zum Endzweck ihres Handelns machen, verſetzen ſie ſich in eine intelligibele Welt, d. i. in eine Welt der Dinge an ſich. Denn die Sinnenwelt oder Welt der Erſcheinung verheiſst uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke, Verbindung der Glückſeligkeit mit der Tugend in Einem Gegenſtande, oder Ueber-

einſtimmung der Erreichung unſerer ſinnlichen Zwecke mit der Erreichung unſrer vernünftigen praktiſchen Zwecke, in Einem Object, das wir uns in dem Begriff des höchſten Guts denken, nicht. Die Realität einer ſolchen Uebereinſtimmung, oder daſs ſie kein bloſser leerer Gedanke ſei, ſondern, wenn die vernünftigen endlichen Weſen wollen, in Erfüllung gehen müſſe, kann auch auf nichts anders gegründet werden, als auf die Vorausſezzung eines höchſten urſprünglichen Guts, d. h. eines Gottes. Denn nur eine von allen Bedürfniſſen unabhängige, d. i. ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, d. h. von der die vollkommenſte Befriedigung aller Bedürfniſſe aller endlichen bedürftigen Weſen ganz allein abhängt, kann die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge, nach der vollkommenſten Zweckmäſsigkeit, d. i. zu jenem höchſten Endzweck gründen, erhalten und vollführen, oder die Tugend mit Glückſeligkeit belohnen (C. 842. P. 199. f. 214.), ſ. Glaubensſache, 3. Antinomie 5, a. Endzweck u. Gut, höchſtes.

11. Es giebt alſo nur zwei Principien oder oberſte Gründe des Handelns, Sittlichkeit und Glückſeligkeit. Beſtimmt uns irgend die Vorſtellung eines Gegenſtandes zum Handeln, ſo haben wir eine Empfänglichkeit (Receptivität) des Begehrens für dieſen Gegenſtand, nehmlich ein Bedürfniſs, eine Neigung, die durch ihn befriedigt werden kann. Hieraus entſteht eine Luſt an dem Daſeyn des Gegenſtandes, welche mithin der Empfänglichkeit, d. i. dem Sinne (Gefühl, nicht dem Verſtande) angehört. Nun iſt aber das Bewuſstſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, oder die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer der-

ſelben gewiſs iſt (T. 16.) die Glückſeligkeit. Alſo iſt es etwas, das zu unſerer Glückſeligkeit gehört (die Annehmlichkeit, die wir von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwarten), was unſer Begehrungsvermögen beſtimmt; oder wie Kant ſich ausdrückt: alle materiale Principien (wenn ein Gegenſtand auſser der Vernunft der Grund des Handelns iſt,) gehören unter das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Und dieſer Hang, ſich ſelbſt nach ſeinen ſubjectiven Bedürfniſſen ſo zu beſtimmen, als ob dieſe Beſtimmungsgründe die eines jeden, eines allgemeinen, Willens wären, folglich ſein ſubjectives Ich zum Gegenſtande alles Wollens und Handelns machen, kann mit Recht die Selbſtliebe genannt werden. So iſt denn um ſeiner eigenen Glückſeligkeit willen oder aus Selbſtliebe handeln eins und daſſelbe (P. 40, ſ. M. II, 186. 187).

Betrifft die Regel des Handelns einen Gegenſtand, ſo iſt ſie hypothetiſch, oder beſtimmt, im Fall ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdann thun müſſe, um es wirklich zu machen. Sie hat alſo nur für alle diejenigen, die das begehren, alſo eine bedingte Allgemeinheit. Nun iſt freilich auch unleugbar, daſs alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie (nicht bloſs Form) haben müſſe. Allein dieſer Gegenſtand muſs darum eben nicht beſtimmen, wie die Regel des Trachtens nach demſelben beſchaffen ſeyn müſſe. Denn wäre das der Fall, ſo läſst ſich dieſe Regel nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung des Daſeyns des Gegenſtandes alsdann die beſtimmte Urſache des Begehrens deſſelben ſeyn würde. Wenn aber die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von dem Daſeyn irgend einer Sache (die Neigung) zum Wollen beſtimmt, ſo iſt doch dieſe Abhängigkeit etwas Empiriſches, und etwas Empiriſches kann nie den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben. Geſetzt,

die Glückſeligkeit anderer Weſen wäre der Gegenſtand, den ein vernünftiges Weſen wirklich machen wollte. Wäre nun dieſe Glückſeligkeit allein der Beſtimmungsgrund der Regel, nach welcher es handelte, ſo müſste dieſe Glückſeligkeit nothwendig für das handelnde Weſen Bedürfniſs ſeyn. Es müſste in dem Wohlſeyn anderer ein natürliches Vergnügen finden, das es ungern entbehrte, ſo wie die ſympathetiſche Sinnesart bei manchen Menſchen es wirklich auch mit ſich bringt. Aber dieſes Bedürfniſs kann ich nicht bei jedem vernünftigen Weſen (bei Gott gar nicht) vorausſetzen. Alſo kann zwar immer die Materie der Maxime, der Gegenſtand, auf welchen die Handlung gerichtet iſt, bleiben, ſie muſs aber nicht die Bedingung der Handlungsregel ſeyn, nicht die Beſchaffenheit derſelben beſtimmen. Denn ſonſt würde eine ſolche Maxime nicht zum Geſetze, d. i. zu einer Maxime, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, oder nach welcher jeder handeln ſoll, taugen. Alſo muſs die bloſse Form (nicht die Materie oder der Gegenſtand) eines Geſetzes, welches die Materie einſchränkt, zwar ein Grund ſeyn, dieſe Materie zum Willen hinzuzufügen, aber nicht ſie vorauszuſetzen. Z. B. die Materie ſei meine eigene Glückſeligkeit. Dieſe iſt nicht immer verwerflich, ſie muſs nur nicht das ſeyn, was mich allein und hauptſächlich zum Handeln beſtimmt. Denn ich muſs nach Geſetzen handeln, d. i. nach ſolchen Handlungsregeln, die für alle vernünftige Weſen gelten. Folglich ſchränkt dieſe Form eines Geſetzes, daſs es eine allgemeine Maxime iſt, den Gegenſtand meines Wollens ſo weit ein, daſs ich dieſer Form wegen noch die Glückſeligkeit aller übrigen vernünftigen Weſen zu dem Gegenſtande meines Wollens hinzufügen muſs; weil ich bei endlichen Weſen vorausſetzen darf, daſs auch ſie Glückſeligkeit wollen. So wird nun das Geſetz, nach welchem ich meine und zugleich anderer Glückſeligkeit will, ein objectives (allgemeingültiges) praktiſches Geſetz. Aber ſo entſpringt nun

auch das Geſetz, Anderer Glückſeligkeit zu befördern, nicht daraus, daſs wir vorausſetzen, daſs alle Glückſeligkeit wollen, ſondern daraus, weil ſonſt meine Handlungsregel kein Geſetz wäre, alſo aus der Form der Maxime, der Allgemeinheit derſelben. Folglich war nicht der Gegenſtand (Anderer Glückſeligkeit) das, was den Willen beſtimmte, in ſo fern er rein ſeyn ſoll von empiriſchen Triebfedern, ſondern die bloſse Form des Geſetzes war es, die meine auf Neigung (zur eigenen Glückſeligkeit) gegründete Maxime einſchränkte. Dadurch bekam nun dieſe Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes, und wurde ſo der reinen praktiſchen Vernunft angemeſſen. Und aus dieſer Einſchränkung allein konnte nun auch der Begriff der Verbindlichkeit entſpringen, die Maxime meiner Selbſtliebe auch auf die Glückſeligkeit Anderer zu erweitern, und nicht aus dem Zuſatz einer äuſsern Triebfeder (daſs etwa ſonſt meine Glückſeligkeit nicht möglich ſei, oder mein gutes Herz dies bedürfe) (P. 60. f. M. II, 206).

Das Princip der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrunde des Willens machen, würde auch die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten, wäre nicht die Stimme der Vernunft für den gemeinſten Menſchen ſo vernehmlich. (M. II, 207). Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, oder daſs irgend etwas anders als die Form der Maxime zum Geſetz den Willen beſtimme, iſt das gerade Widerſpiel vom Princip der Sittlichkeit. Dieſer Widerſtreit iſt aber nicht bloſs logiſch (das Wiſſen betreffend), wie der, wenn man Regeln, die bloſs für gewiſſe Erfahrungen gelten, für Erkenntniſsgründe überhaupt hält, die ganz allgemein gelten ſollen. Sondern dieſer Widerſtreit iſt praktiſch (betrifft das Handeln), und würde alles Handeln um des Geſetzes willen unmöglich machen, wäre nicht das Gebot der Vernunft

so deutlich (P. 61. f.). Das Princip der eigenen Glückseligkeit ist auch daher unter allen falschen Principien der Sittlichkeit am meisten verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht (M. II, 120).

Folgende Beispiele lehren, dass die Grenzen der Sittlichkeit so deutlich und scharf abgeschnitten sind, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied nicht verfehlen kann (M. II, 208). Wenn ein dir sonst angenehmer Umgangsfreund sich bei dir wegen eines abgelegten falschen Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte; wenn er dir alsdann alle die Vortheile herzählte, die er sich dadurch erworben habe, und die er ohne jene That nicht erlangt hätte; wenn er dir die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet habe, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn; wenn er dann im ganzen Ernst vorgäbe, er habe folglich eine wahre Menschenpflicht ausgeübt, da ihm grosser Vortheil und nicht der geringste Nachtheil durch die Ablegung des falschen Zeugnisses zugewachsen sei: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder vor ihm zurückbeben. Und dennoch könntest du nicht das mindeste wider die Maassregeln dieses Menschen einzuwenden haben, wenn eigene Vortheile die Gründe der Pflicht seyn können. Oder gesetzt, es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalten, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet. Die Empfehlungsgründe für diesen Mann wären aber folgende: es sei ein kluger Mensch, d. i. er verstehe sich meisterhaft auf seinen Vortheil, und lasse auch keine Gelegenheit ungenutzt, diesen zu befördern; er habe auch nicht etwa einen pöbelhaften Eigennutz, sondern verstehe zu leben, z. B. er erweitere seine Kenntnisse, habe einen wohlgewählten belch-

renden Umgang, thue den Dürftigen wohl, suche sein Vergnügen, und gebrauche dazu anderer Menschen Geld, wie sein eigenes, sobald er es nur unentdeckt und ungehindert thun könne; denn sein Grundsatz sei, die Mittel würden durch den Zweck geheiligt: ihr würdet wahrlich glauben, entweder der Empfehlende habe euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren (P. 62. f.), s. Exposition, 28. ff.

12. Der Begriff der Glückseligkeit ist aber nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt. Sondern dieser Begriff ist die blosse Idee (der Vernunftbegriff) eines Zustandes, den er dieser Idee angemessen machen will, aber so, dass die Erlangung dieses Zustandes bloss von der Erfahrung abhängen soll, welches unmöglich ist. Der Mensch entwirft sich diese Idee selbst, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand (im weitern Sinne des Worts, in welchem er Verstand, Urtheilskraft und Vernunft unter sich begreift). Er ändert sogar diesen seinen Begriff von Glückseligkeit so oft, dass die Natur unmöglich mit diesem Begriff übereinstimmen könnte, wenn sie auch selbst der Willkühr des Menschen gänzlich unterworfen wäre. Wenn der Mensch aber seine Glückseligkeit auch nur auf die Befriedigung wahrhafter Naturbedürfnisse einschränkte, oder wenn er auch die höchste Geschicklichkeit hätte, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, so würde doch der Zustand, den er sich in dieser Idee von Glückseligkeit vorstellt, nie erreicht werden. Denn seine Natur ist nicht von der Art, dass er, wenn er auch alles besässe, und alles genösse, was er sich gewünscht hatte, nun zu wünschen aufhören sollte. Auf der andern Seite hat die Natur den Menschen eben nicht zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, und ihn vor allen Thieren mit Wohlthaten begünstigt. Sie hat ihn vielmehr mit ihren verderb-

lichen Wirkungen, Peſt, Hungersnoth u. ſ. w. eben ſo wenig verſchont, als andere Thiere. Noch mehr, das Widerſinniſche der Naturanlagen in ihm verſetzt ihn ſelbſt und andere von ſeiner Gattung in ſelbſt erſonnene Plagen, durch die Barbarei der Kriege u. ſ. w. So arbeitet er ſelbſt auf eine ſolche Art an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung, daſs ihn ſelbſt die wohlthätigſte Natur nicht glücklich machen könnte, wenn es auch der Zweck derſelben wäre, die Gattung des Menſchengeſchlechts (die Species) glücklich zu machen. Die Natur in uns iſt nehmlich einer ſolchen Glückſeligkeit nicht empfänglich. Der Menſch iſt alſo zwar in mancher Rückſicht Zweck der Natur, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäſsigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder in der Kette der Naturzwecke, von der er alſo ein Glied iſt. Er iſt alſo nur bedingter, nehmlich, als vernünftiges Weſen, ſeiner Beſtimmung nach, und wenn er es verſteht und den Willen dazu hat, letzter Zweck der Natur (U. 388. ff. M. II, 922).

13. Wenn alſo der Menſch die Glückſeligkeit auf Erden ſich zu ſeinem ganzen Zweck ſetzt, ſo macht er ſich dadurch unfähig, ſeiner eigenen Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen, und dazu zuſammen zu ſtimmen. Unter der Glückſeligkeit auf Erden iſt nehmlich der Inbegriff aller durch die Natur auſser und in dem Menſchen möglichen Zwecke deſſelben zu verſtehen, d. i. die Materie aller ſeiner Zwecke auf Erden (5.) (U. 391). Der Menſch kann nehmlich bei ſeinen Handlungen keine andern Zwecke haben, d. h. er kann ſich keine andere Wirkung ſo vorſtellen, daſs dieſe Wirkung ihn zur Hervorbringung derſelben beſtimmen ſollte, als entweder das, was ihm durch die Natur (den Inbegriff ſinnlicher Gegenſtände), in ihm und auſser ihm, dargeboten wird, oder doch möglich iſt; folglich etwas in der Sinnenwelt mögliches. Die

Erreichung aller dieser Zwecke ist aber, wie wir gesehen haben, für den Menschen nicht möglich. Oder der Mensch macht sich bei seinen Handlungen die Form seiner Zwecke zum Zweck, d. h. dass er sich selbst tauglich mache, sich Zwecke zu setzen und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen. Die Hervorbringung dieser Tauglichkeit heisst Cultur, und diese (hauptsächlich die moralische) kann also nur der letzte Zweck der Natur in Ansehung der Menschengattung seyn; aber nicht die Glückseligkeit des Menschen auf Erden, oder wohl gar durch den Menschen Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur ausser dem Menschen zu stiften (U. 391. f. M. II, 923).

14. Einige machen noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und einer physischen Glückseligkeit, und meinen, wenn auch die letztere nicht das Princip der Sittlichkeit seyn könne, so sei es doch die erstere. Da diese Behauptung manchen so richtig scheint, so soll sie hier ausführlich geprüft werden. Die physische Glückseligkeit bestehet hiernach in der Zufriedenheit mit dem, was die Natur bescheert, mithin was man als fremde Gabe geniesst (T. 16.); oder in dem immerwährenden Besitze der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Übeln und Genuss eines immer wachsenden Vergnügens) (R. 86). Die moralische Glückseligkeit aber ist hiernach die Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut (T. 16.); oder die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrükkenden (nie daraus fallenden) Gesinnung (R. 86). Sollte nun die moralische Glückseligkeit der Bestimmungsgrund zu moralischen Handlungen seyn, so müsste der Handelnde ein Bedürfniss fühlen, sittlich gut zu handeln, denn sonst

könnte ſein ſittliches Verhalten nicht der Grund einer Luſt für ihn werden, ihn nicht mit Zufriedenheit über dieſes Verhalten erfüllen. Hätte er aber ein Bedürfniſs, ſittlich gut zu handeln, ſo wäre er ja ſchon ſittlich gut, folglich mit ſich ſelbſt zufrieden, alſo moraliſch glücklich, und die Vorſtellung der moraliſchen Glückſeligkeit wäre dann nicht der Beſtimmungsgrund ſeiner ſittlich guten Handlungen. Es liegt hier nehmlich die Täuſchung zum Grunde, daſs man ſich die moraliſche Glückſeligkeit als ein eben ſolches, nicht von unſerm Willen abhängiges, Gut vorſtellt, wie die phyſiſche Glückſeligkeit. Dies iſt nun nicht der Fall. Denn die moraliſche Glückſeligkeit iſt ganz in unſerer Gewalt; wir dürfen nur wollen ſittlich gut handeln, ſo können wir es auch. Dasjenige aber, dem wir immer zu genügen in unſerer Gewalt haben, kann man nicht ein Bedürfniſs nennen, oder was wir ſtets beſitzen, deſſen bedürfen wir ja nicht. Beſitzen wir alſo die moraliſche Glückſeligkeit nicht, ſo müſſen wir derſelben nicht bedürfen; bedürfen wir aber derſelben, ſo müſſen wir ſie ſchon beſitzen, denn eben daſs wir ihrer bedürfen, folglich aus dieſem Bedürfniſſe handeln, macht uns ja zufrieden mit uns ſelbſt oder moraliſch glücklich. Die moraliſche Glückſeligkeit kann alſo kein Beſtimmungsgrund ſittlicher Handlungen ſeyn, denn ſonſt müſste der Handelnde ſchon ſittlich gut ſeyn, oder das Bedürfniſs haben, ſittlich zu ſeyn. Soll aber die Vorſtellung von der moraliſchen Glückſeligkeit erſt das Bedürfniſs derſelben hervorbringen, das hieſse, den Menſchen ſittlich gut machen, ſo müſste ja noch ein anderer Grund da ſeyn, der ihn beſtimmte, die moraliſche Glückſeligkeit der phyſiſchen, die für ihn ſchon Bedürfniſs iſt, vorzuziehen, das iſt, der erſtern einen höhern Werth beizulegen; dann iſt aber dieſer Grund und nicht die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zur Sittlichkeit, folglich hat die Sittlichkeit nicht die moraliſche Glückſeligkeit zum Princip.

Man sieht schon hieraus, dass im Grunde der Unterschied zwischen moralischer und physischer Glückseligkeit unstatthaft ist. Der Ausdruck moralische Glückseligkeit enthält nehmlich einen Widerspruch, indem Glückseligkeit immer etwas physisches bedeutet, was nicht in unserer Gewalt ist, sondern von Naturgesetzen abhängt. Dies zeigt auch das Wort Glück an, nehmlich dass die Glückseligkeit eine physische Seligkeit (gänzliche Unabhängigkeit von Bedürfnissen, weil man alle Befriedigung derselben besitzt) sei, die wir nicht durch unsere Bemühungen ganz allein herbei führen können, sondern bei der immer ein Glück ist, oder eine verborgene Wirkung der übersinnlichen, aber vernünftigen Ursache der Natur. In dieser Rücksicht ist auch weiter kein Unterschied zwischen der Bedeutung der Ausdrücke glücklich seyn und glückselig seyn. Die Glückseligkeit kann also nicht auch etwas moralisches seyn, d. i. etwas, das ganz auf unserm freien Willen und gar nicht auf Natur und Glück beruhet. Soll aber der Ausdruck: moralische Glückseligkeit, keinen Widerspruch enthalten, und das Bedürfniss zur Moralität nicht physisch (ein moralischer Sinn, und damit alle Zurechnung unmöglich, bloss ein physischer Schmerz oder ein physisches Vergnügen) seyn, so ist es selbst gewirkt, oder ein Bedürfniss durch Freiheit. In diesem Fall ist aber moralische Glückseligkeit ganz einerlei mit Sittlichkeit oder moralischer Vollkommenheit; denn derjenige, welcher sich im blossen Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die derjenige Zweck des Menschen ist, der zugleich Pflicht ist (T. 16. f.), s. Vollkommenheit und Exposition, 30. (P. 67. f.).

15. Uebrigens ist es richtig, dass die öftere Ausübung des moralischen Gesetzes um des Gesetzes willen zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken kann. Es gehört sogar zur Pflicht, die-

ſes Gefühl, welches eigentlich allein das moraliſche Gefühl, Achtung fürs Geſetz, (ſ. Achtung) genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren. Aber der Begriff der Sittlichkeit und der Pflicht kann von dieſem Gefühl nicht abgeleitet werden. Denn dies würde allen Begriff der Sittlichkeit und Pflicht gänzlich aufheben, und bloſs ein mechaniſches Spiel feinerer Neigungen an ihre Stelle ſetzen, die mit den gröbern Neigungen bisweilen in Zwiſt gerathen (P. 68.). Dieſes Gefühl der Zufriedenheit mit uns ſelbſt, dieſes moraliſche Gefühl iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn Niemand wird ſich die Gelegenheit wünſchen, es zu genieſsen, z. B. die Gelegenheit zu haben, den Nutzen eines geliebten und verdienſtvollen Freundes der Pflicht der Wahrhaftigkeit aufzuopfern; Niemand wird ſich ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen, die ihn durch ihre Härte jeden Augenblick reizen, ſeine Pflicht zu verletzen, um nur den Genuſs des Sieges im Kampfe der Pflicht mit der Neigung zu haben. Unmöglich können wir den Zuſtand Jeſu am Kreutze wünſchenswerth nennen, ob er wohl die vollkommenſte Zufriedenheit mit ſich ſelbſt genoſs. Dieſe innere Beruhigung iſt bloſs negativ, in Anſehung alles deſſen, was das Leben angenehm machen kann. Das heiſst, ohne ſie hat alle Annehmlichkeit des Lebens keinen Werth, aber mit ihr bleibt doch noch unſer perſönlicher Werth übrig, wenn auch der Werth unſeres Zuſtandes im Sinnenleben ſchon gänzlich aufgegeben iſt (P. 157. S. III, 435 *). Achtung, (ſ. Achtung), und nicht Vergnügen oder Genuſs der Glückſeligkeit, hat alſo kein vorhergehendes Gefühl, gleichſam einen moraliſchen Sinn, zum Grunde. Denn alsdann würde das Gefühl der Achtung jederzeit äſthetiſch (aus den Sinnen entſpringend) und pathologiſch (nichts ſelbſt gewirktes) ſeyn. Als Bewuſstſeyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durchs Geſetz, iſt das Gefühl der Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der

Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen nur gerade eben daſſelbe wirkt. Durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nehmlich, daſs Handlungen nicht bloſs pflichtmäſsig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen (P. 211.).

16. Wir haben (in 10) geſehen, daſs wir genöthigt ſind, die Möglichkeit des höchſten Guts in der Verknüpfung mit einer intelligibeln Welt zu ſuchen. Dennoch hat es Philoſophen gegeben, welche die Glückſeligkeit in ganz geziemender Proportion mit der Tugend ſchon in dieſem gegenwärtigen Leben (in der Sinnenwelt) haben finden wollen, z. B. Epikur (M. II, 327.). Dies rührte daher, weil Epikur ſowohl, als die Stoiker, die Glückſeligkeit, die aus dem Bewuſstſeyn der Tugend im Leben entſpringe, über alles erhoben. Epikur war in ſeinen praktiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären brauchte, ſchlieſsen möchte. Es deuteten nur viele ſeine Principien, durch den Ausdruck Wohlluſt oder Vergnügen (ἡδονη), für Zufriedenheit, verleitet, ſo aus (ſ. Epikur, 6) *). Er rechnete vielmehr die uneigennüzzigſte Ausübung des Guten mit zu den Genuſsarten der innigſten Freude, und die Genügſamkeit und die Bändigung der Neigungen, ſo wie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fordern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane des Vergnügens, unter welchem er eigentlich das ſtets fröhliche Herz verſtand.

*) Auf ſie ſcheint die Stelle im zweiten Briefe Petri (Cap. 2, 13.) zu gehen: ſie achten für Wohlluſt (Vergnügen, eigentlich für Glückſeligkeit, für ihr höchſtes Gut) das zeitliche Wohlleben (ἡδονην ἡγουμενοι την ἐν ἡμερα τρυφην).

Nur darin wich er von den Stoikern ab, daſs er den Bewegungsgrund zur Tugend in dem Vergnügen ſetzte (ſ. Epikur, 6.), wovon die Stoiker, und zwar mit Recht, das Gegentheil behaupteten. Epikur fiel hier nehmlich in den Fehler, den wir ſchon (in 14) haben kennen lernen, die tugendhafte Geſinnung in denen Perſonen ſchon vorauszuſetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend (in dem Vergnügen) zuerſt angeben wollte. Und in der That kann der Rechtſchaffene nicht glücklich ſeyn, wenn er ſich nicht ſeiner Rechtſchaffenheit bewuſst iſt, dies iſt, wie wir (in 15) geſehen haben, die *conditio ſine qua non*, oder das, ohne welches die Glückſeligkeit keinen Werth für ihn hat, obwohl noch nicht die Glückſeligkeit ſelbſt. Denn bei ſeiner rechtſchaffenen Geſinnung würden die Verweiſe, die er bei Uebertretungen ſich ſelbſt zu geben durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſeyn würde, ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit ſeines äuſserlich glückſeligen Zuſtandes berauben. Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche rechtſchaffene Geſinnung und Denkungsart zuerſt möglich? indem vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt, noch gar kein Bedürfniſs, moraliſch gut zu handeln, im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, bei allem ſeinen Glück des Lebens nicht froh werden, wenn er ſich einer nicht rechtſchaffenen Handlung bewuſst iſt. Aber wenn er nun noch nicht tugendhaft iſt? Kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewuſstſeyn einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat? (P. 208. f. M. II, 328), ſ. Fehler des Erſchleichens, 3.

17. Hat man aber nicht ein Wort ſtatt des Ausdrucks moraliſche Glückſeligkeit, welches das Analogon der Glückſeligkeit anzeigte, das das Bewuſstſeyn der Tugend nothwendig begleitet? Ja! Dieſes Wort iſt Selbſtzufriedenheit, ſ.

Selbstzufriedenheit. Diese Zufriedenheit mit uns selbst kann aber nicht Glückseligkeit heissen, weil sie nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, sie besteht nicht in einer wirklichen Sinnenlust, die sich auf eine besondere Empfänglichkeit, irgend einen Trieb, gründete (P. 210. f. 214).

18. Diese Selbstzufriedenheit kann aber auch, genau zu reden, nicht Seligkeit heissen; denn sie macht doch nicht von Neigungen und Bedürfnissen gänzlich unabhängig, der Tugendhafte ist noch immer ein endliches Wesen. Aber diese Zufriedenheit mit uns selbst ist der Selbstgenügsamkeit des höchsten Wesens analogisch und also der Seligkeit ähnlich. Denn der Tugendhafte kann wenigstens seine Willensbestimmung von allem Einflusse der Neigungen und Bedürfnisse frei halten, er ist in Ansehung dessen, was er will, nicht von ihnen abhängig. Zur völligen Seligkeit gehört aber auch, dass man in Ansehung des Wohlseyns von ihnen unabhängig ist (P. 214. M. II, 330).

19. Es wird hier also nicht behauptet, man solle alle Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, bei Erfüllung der Pflicht nicht darauf Rücksicht nehmen. Es kann sogar Pflicht werden, für seine Glückseligkeit zu sorgen. So kann es für uns mittelbare Pflicht seyn, nach Geschicklichkeit, Stärke, Gesundheit, Wohlhabenheit, Reichthum und Wohlfahrt überhaupt zu streben, weil diese Dinge Mittel zur Erfüllung unserer Pflichten enthalten, oder weil der Mangel derselben, z. B. Widerwärtigkeiten, Schmerz, Mangel und Armuth, Versuchungen enthalten, unsere Pflichten zu übertreten. Nur seine Glückseligkeit zu befördern, kann niemals unmittelbare (an und für sich, nicht um einer andern Pflicht willen) Pflicht seyn (P. 166. f. T. 17. f). Denn eigene Glückseligkeit ist

ein Zweck, den zwar alle Menſchen haben (vermöge des Antriebes ihrer Natur), nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne daſs man ſich ſelbſt widerſpreche. Was ein jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn dieſe iſt ja eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo, zu ſagen, man ſei verpflichtet (genöthigt), ſeine eigene Glückſeligkeit (was man ſeiner Natur nach ſo ſehr begehrt) aus allen Kräften zu befördern (T. 13). Diejenigen ſichern alſo ihre wahre Glückſeligkeit pflichtmäſſig (denn der Mangel an Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande kann leicht eine groſse Verſuchung zu Uebertretung der Pflichten werden), aber nicht aus Pflicht, welche darum für ihre Geſundheit ſorgen, weil ſie ihnen zu ihrer Glückſeligkeit unentbehrlich iſt. Wer aber auch einen andern Genuſs der Erhaltung der Geſundheit vorziehen wollte, der hat noch ein Geſetz übrig, nehmlich in der Erhaltung ſeiner Geſundheit ſeine Glückſeligkeit zu befördern aus Pflicht (M. II, 26), ſ. Pflicht.

20. Wenn es alſo Pflicht ſeyn ſoll, auf Glückſeligkeit hinzuwirken, ſo muſs es entweder indirect, um einer andern Pflicht willen ſeyn, wenn es meine eigene Glückſeligkeit iſt, die ich befördern ſoll, oder es muſs die Glückſeligkeit anderer Menſchen ſeyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Fremde Glückſeligkeit zu befördern iſt Pflicht, denn ich kann nicht wollen, daſs Andere gar nichts zu meiner Glückſeligkeit thun ſollen, da ich der Hülfe Anderer bedürftig bin. Folglich kann die Maxime: ſich um fremde Glückſeligkeit nicht zu bekümmern, nicht zu einem moraliſchen Geſetze taugen; diejenige Maxime nehmlich, von der ich nicht wollen kann, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, iſt unmoraliſch, (ſ. auch 11). Was übrigens Andere zu ihrer Glückſeligkeit zählen mögen, bleibt ihnen ſelbſt zu

beurtheilen überlaſſen; denn wir haben (in 12) geſehen, daſs ſelbſt jeder Einzelne nicht immer daſſelbe zu ſeiner Glückſeligkeit rechnet. Aber es ſteht auch bei mir, ihnen das zu verweigern, was ich nicht für etwas zu ihrer Glückſeligkeit gehöriges halte, wenn ſie ſonſt kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern (T. 17).

Kant Critik der reinen Vernunft, Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 828. II. Abſchn. S. 833. S. 841. f.

Deſſen Grundl. zur M. d. S. I. Abſchn. S. 1. f. — S. 5 ff. — S. 23.

Deſſen Critik der praktiſchen Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 40. f. — S. 60. ff. — S. 68. II. Hauptſt. S. 107. f. — III. Hauptſt. S. 129. — S. 157. — S. 166. f. II. B. II. Hauptſt. S. 199. — S. 208. ff. — S. 214. — S. 264.

Deſſen Critik der Urtheilsk. I. Th. §. 4. S. 12. f. — II. Th. §. 83. S. 388. ff.

Deſſen Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. IV. S. 13. — V. S. 16. f.

Deſſen Relig. II. Stück. I. Abſchn. c. S. 86.

Glückſeligkeitslehre,

Klugheitslehre.

Eine Anweiſung, der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, oder die Lehre, wie wir uns glücklich machen. (P. 234). Eine ſolche Anweiſung muſs die Mittel lehren, durch welche man die Glückſeligkeit erwirbt. Sie muſs die Maaſsregeln an die Hand geben, durch welche man ſeine Wünſche befriedigt.

1. Die Unterſcheidung der Glückſeligkeitslehre von der Sittenlehre

iſt die Hauptſache der Analytik der praktiſchen Vernunft. In der Glückſeligkeitslehre ſind Erfahrungsregeln (empiriſche Principien) das ganze Fundament; in der Sittenlehre darf nicht die unbedeutendeſte Erfahrungsregel vorkommen. Hierin muſs die Analytik der praktiſchen Vernunft eben ſo pünctlich, ja peinlich verfahren als der Geometer in ſeinem Geſchäfte, (M. II, 296. P. 165), ſ. Sittenlehre.

2. Die Sittenlehre oder Moral iſt nehmlich eine Anweiſung, der Glückſeligkeit würdig zu werden, oder die Lehre, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen (P. 234. M. II, 346), ſ. würdig. Folglich muſs man die Moral niemals als Glückſeligkeitslehre behandeln, denn ſie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio ſine qua non*) zu thun, unter der allein man glücklich werden kann. Wenn die Moral aber, die bloſs Pflichten auflegt, nicht aber lehrt, wie wir uns glücklich machen ſollen, vollſtändig vorgetragen worden, alsdann kann ſie auch Glückſeligkeitslehre genannt werden. Alsdann kann nehmlich auf das Moralgeſetz der moraliſche Wunſch, das höchſte Gut zu befördern, der in dem Gebet ausgedrückt wird: dein Reich komme, und der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt und moraliſchen Geſetzgeber, gegründet und erweckt werden, und damit der erſte Schritt zur Religion geſchehen. Mit der Religion aber hebt allererſt die Hoffnung an, daſs wir die Glückſeligkeit erlangen werden. Und ſo können wir ſagen, die Glückſeligkeitslehre iſt eine Anweiſung, ſo zu handeln, daſs wir der Glückſeligkeit würdig werden, und dadurch die Hoffnung zu gründen, daſs wir ſie, durch den Urheber der Welt, erlangen werden. Eine ſolche Glückſeligkeitslehre iſt aber nicht Klugheitslehre, ſondern Weisheitslehre (Moral mit Reli-

gion verbunden) (P. 234. f.), ſ. Glaubensſachen, und Glückſeligkeit.

Kant Critik der praktiſchen Vernunft. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 165. — II. B. II. Hauptſt. V. S. 234. f.

Glücksgaben,

ſ. Glückſeligkeit, 5.

Glücksſpiele,

ſ. Spiel.

Gnadenmittel,

in der Religion, *moyen de la grace.* Die gewagten Verſuche, aufs Überſinnliche hinzuwirken (R. 64.) Dieſe Verſuche ſind gewagt, heiſst, derjenige, der ſie macht, iſt nicht ſicher, ob er ſeinen Zweck erreichen werde, und ſetzt dabei etwas viel Sichereres aufs Spiel. Durch dieſes gewagt drückt alſo Kant aus, daſs der Gebrauch des Gnadenmittels, als eines ſolchen, nicht zu billigen ſei, und daſs man gemeiniglich die ächte Sittlichkeit darüber aufopfere.

2. Was der Menſch Gutes nach Freiheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, das kann man Natur nennen, zum Unterſchiede von der Gnade, d. i. dem Vermögen zum Guten, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich iſt. Unter Natur iſt aber nicht eine phyſiſche Beſchaffenheit zu verſtehen, ſondern ein Vermögen, deſſen Geſetze (der Tugend) wir kennen, und das in ſo fern ein Analogon der Natur iſt. Dagegen bleibt es uns gänzlich verborgen, ob, wenn und was, oder

wie viel die Gnade in uns wirken werde, und die Vernunft ist hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität, als Heiligkeit, gehört) von aller Kenntniss der Gesetze, wonach es geschehen mag, verlassen (R. 296).

3. Der Gegenstand, den wir Gnadenmittel nennen, ist zwar eine sinnliche Handlung, aber das, was dadurch gewirkt werden soll, ist etwas, das nicht in die Sinne fällt, das wir uns bloss in Gedanken, durch einen Begriff, vorstellen. Dies ist nun der Begriff eines übernatürlichen Beistandes zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen, und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun. Dieser Begriff ist also transscendent (überschwänglich, stellt etwas vor, dessen Erkenntniss über alle Erfahrungsgrenzen hinaus geht) und eine blosse Idee (ein Vernunftbegriff, der keinen Erfahrungsgegenstand vorstellt), von deren Realität (dass sie kein Hirngespinst ist) uns keine Erfahrung versichern kann. Aber es ist auch sehr gewagt, sie in bloss praktischer Absicht (zum Handeln) als Idee anzunehmen, und schwerlich mit der Vernunft vereinbar; weil das, was durch übernatürlichen Beistand gewirkt würde, doch nicht uns, als sittliches Verhalten, zugerechnet werden könnte, denn das sittliche Verhalten muss nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen. Allein es läst sich doch auch nicht die Unmöglichkeit davon beweisen, dass etwas, was uns als sittliches Verhalten soll zugerechnet werden, nicht zugleich durch den Beitritt des Vermögens eines Andern könnte bewirkt werden. Denn die Freiheit selbst, ob sie gleich in ihrem Begriffe nichts Übernatürliches enthält, bleibt uns gleichwohl, ihrer Möglichkeit nach, eben so unbegreiflich, als das Übernatürliche, welches man annehmen möchte, um das zu ersetzen, was der selbstgewirkten, aber doch

mangelhaften, Wirkung derselben an ihrer Vollkommenheit abgehet. Es läſst ſich alſo über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, einer ſolchen übernatürlichen Wirkung nichts ausmachen (R. 296. f.).

4. Allein von der Freiheit kennen wir doch wenigſtens die Geſetze, nach welchen ſie beſtimmt werden ſoll, d. h. die moraliſchen Geſetze. Ob aber eine gewiſſe in uns wahrgenommene moraliſche Stärke wirklich von einem übernatürlichen Beiſtande herrühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen eine ſolche moraliſche Stärke zu erwarten ſei, davon können wir nicht das Mindeſte erkennen. Wir können folglich zwar überhaupt vorausſetzen, daſs das die Gnade bewirken werde, was die Natur in uns nicht vermag, wenn wir dieſe unſere natürlichen Kräfte nur nach Möglichkeit benutzt haben; aber wir können von dieſer Idee weiter keinen Gebrauch machen. Wir können weder ausfindig machen, wie wir noch auf eine andere Art, als durch die ſtetige (ununterbrochene) Beſtrebung zum guten Lebenswandel, die Mitwirkung der Gnade uns verſchaffen können; noch wie wir beſtimmen könnten, in welchen Fällen wir uns derſelben zu gewärtigen haben. Dieſe Idee iſt gänzlich überſchwänglich (transſcendent), und es iſt überdem heilſam, ſich von ihr in einer ehrerbietigen Entfernung zu halten. Beſchäftigen wir uns zu viel mit derſelben, ſo könnten wir uns leicht durch den Wahn, ſelbſt Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, zu allem Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit im Guten einladen laſſen, und das von oben herab erwarten, was wir ſelbſt thun ſollen (R. 297. f.)

5. Nun ſind Mittel alle Zwiſchenurſachen, die der Menſch in ſeiner Gewalt hat, um dadurch eine gewiſſe Abſicht zu bewirken. Zur Erlangung der Gnade (oder vielmehr dieſes himmliſchen Beiſtandes würdig zu werden) giebts aber kein

anderes Mittel (und kann auch kein anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach Möglichkeit zu bessern, und sich dadurch der Vollendung seiner Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen empfänglich zu machen, welche Vollendung nicht in unsrer Gewalt ist. Denn jener göttliche Beistand (die Gnade), den der Mensch erwartet, hat doch selbst eigentlich nur seine Sittlichkeit zur Absicht. Es war aber schon *a priori* zu erwarten, dass der unlautere Mensch den göttlichen Beistand auf diesem Wege nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen. Diese hat der Mensch freilich in seiner Gewalt, sie können aber für sich keinen bessern Menschen machen, und sollen dieses doch nun übernatürlicher Weise bewirken. So findet es sich nun auch in der Erfahrung. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, einer gewissen sinnlichen Veranstaltung, durch welche man den übernatürlichen Beistand Gottes zum Guten erhalten könne, ob er zwar, nach dem, was eben gesagt worden, in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist (R. 298).

6. Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige ihm zu leisten haben, als zu seinem Reiche gehörige Unterthanen und als Bürger desselben (unter Freiheitsgesetzen), ist zwar, so wie dieses Reich selbst, unsichtbar (ein Dienst der Herzen im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung (der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote), nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen; allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch das Sinnliche zum Behuf des Praktischen begleitet und (ob es zwar intellectuell ist) gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich

gemacht zu werden, welches (Sinnliche, obwohl es nicht gut entbehrliches Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen) gar sehr der Gefahr der Missdeutung unterworfen ist, und durch einen uns überschleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeiniglich so benannt wird (R. 298. f.).

7. Dieser angebliche Dienst Gottes, auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reich Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten (Ceremonien) beigeordnet sind, die ihnen correspondiren und nicht in nothwendiger Verbindung mit ihnen stehen. Diese Förmlichkeiten sollen jenen Pflichtbeobachtungen zum Schema, eigentlich zum Symbol (s. Communion, 3.) dienen, und sind von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden worden, unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten. Sie gründen sich also insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. Ich habe die vier Pflichtbeobachtungen bereits im Artikel Communion, 2. angegeben. Zu diesen vier Pflichtbeobachtungen hat man nun in der christlichen Kirche folgende vier Symbole:

a. das Privatgebet, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung in uns selbst fest zu gründen, s. Gebet;

b. das Kirchengehen, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter Zeitgenossen auszubreiten, s. Kirchengehen;

c. die Taufe, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter die Nachkom-

men auszubreiten oder auf sie fortzupflanzen, s. Taufe; und

d. die Communion, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung der Dauer nach zu erhalten, s. Communion.

Wer nun glaubt, durch diese Förmlichkeiten selbst Gott zu dienen, da dies doch nur durch moralische Gesinnung möglich ist, der hat einen Fetischglauben; und seine Handlung selbst, als Dienst Gottes, der den Mangel der moralischen Gesinnung ersetzen, und Gott bewegen soll, diesen Mangel zu ergänzen, ist ein Fetischdienst, s. Fetischdienst, 5.

8. Der Mensch hat sich auf diese Weise in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie sich gleich nicht in allen jenen Glaubensarten, so wie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemäfse Gesinnungen beziehen. Im muhammedanischen Glauben sind es z. B. die fünf grofsen Gebote, das Waschen, Beten, Fasten, Allmosengeben und die Wallfahrt nach Mekka. Von diesen wäre das Allmosengeben wirklich ein Gnadenmittel, wenn es aus wirklich tugendhafter und religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe; aber das, was man in der Person des Armen Gott zum Opfer darbringt, ist oft ein von Andern erprefstes Gut (R. 301).

9. Es kann nehmlich dreierlei Art von Wahnglauben geben, durch welchen wir die Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen, welches nach Vernunftgesetzen weder ein Gegenstand des theoretischen, noch des praktischen Gebrauchs ist, überschreiten:

a. der Glaube an Wunder, oder etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir nicht

für eine nach objectiven Erfahrungsgesetzen mögliche Begebenheit annehmen können, s. Wunder;

b. der Glaube an Geheimnisse, der Wahn, das unter unsere Vernunftbegriffe aufnehmen zu müssen, wovon wir uns selbst durch die Vernunft keinen Begriff machen können, s. Geheimniss; und

c. der Glaube an Gnadenmittel, der Wahn, durch den Gebrauch blosser Naturmittel eine übernatürliche Wirkung (den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit) hervorzubringen, die für uns Geheimniss ist, s. Geheimniss.

Der Glaube an die Erfahrung der Gnadenwirkungen, oder übernatürlichen moralischen Einflüsse Gottes selbst, ist ein auf dem Gefühl beruhender schwärmerischer Wahn, und gehört zum Glauben an Wunder (R. 301. f).

10. Alle erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen, nach welchen man etwas Anderes an die Stelle der moralischen Gesinnungen zu setzen wähnt, haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich unter den drei göttlichen moralischen Eigenschaften (Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit) unmittelbar an die Gnade, um so die abschreckende Bedingung zu umgehen, den Forderungen der Heiligkeit gemäss zu seyn. Ein guter Diener zu seyn ist mühsam (man hört da immer von Pflichten sprechen), er möchte daher lieber ein Günstling (Favorit) seyn (wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstossen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen dass der Mensch immer

der lose Knecht bleibt, der er war). Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und so wie auch an den besten Obern von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünctliche Gerechtigkeit sich in der Denkungsart eines solchen menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der Gnade beizukommen suchen darf, um die beiden andern Eigenschaften zur Nachgiebigkeit zu stimmen; so hofft er dieses auch bei Gott auszurichten, indem er sich bloss an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher jene drei Eigenschaften analogisch gedacht werden sollen, jede besonders kenntlich zu machen, s. Geheimniss, 18. ff.) (R. 311. f).

11. Der Mensch befleissigt sich zu diesem Ende aller erdenklichen Förmlichkeiten, um dadurch zu erkennen zu geben, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, damit er sie nur nicht beobachten dürfe. Damit aber auch seine thatenlosen Wünsche zur Vergütung der Uebertretung der göttlichen Gebote dienen mögen, ruft er: Herr! Herr! um nur nicht nöthig zu haben, den Willen des himmlischen Vaters zu thun, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnung, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; giebt sogar den Glauben, dass sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann für das Ganze derselben) aus, und überläfst es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit statt

der Tugend befleifsigt, f. Frömmigkeit (R. 312. f).

12. Der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings kann bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigen (sogar bis zur Anmafsung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott). Dann ekelt ihm endlich gar die Tugend an, und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird: dafs Religion noch immer so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt, und das innere Licht (unter dem Scheffel) dieser Begnadigten nicht auch äufserlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar (wie man nach diesem ihren Vorgeben wohl fordern könnte) vorzüglich vor andern natürlich ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung (die in einem guten Lebenswandel thätig erscheint) kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äufseren Beweisthümer, durch äufsere Erfahrung, selbst an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man sie und ein jeder sich selbst erkennen kann. Dafs es aber jene, ihrer Meinung nach, aufserordentlich Begünstigten (Auserwählten) dem natürlich ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindesten zuvorthäten, hat man noch nicht gesehen. Vielmehr halten sie, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aus. Das beweiset, dafs es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten (R. 313. f.).

Kant Religion innerhalb der Gr. I. Stück. Allgem. Anmerk. S. 64. — IV. Stück. Allgem. Anmerk. S. 296. ff.

Gnadenwirkung,

in der Religion, *effectus aut operatio gratiae, effet ou opération de la grace.* Die vermeinte innere Erfahrung des Ueberſinnlichen (R. 64*). Dieſe innere Erfahrung iſt vermeint, heiſst, man hat bloſs die Meinung, daſs man etwas erfahre, nehmlich übernatürliche moraliſche Einflüſſe. (R. 302), im Grunde aber iſt es eine leere Vorſtellung. Durch dieſes vermeint drückt alſo Kant aus, daſs die Gnadenwirkung kein Erfahrungsgegenſtand ſey, ſondern wer ſie dafür halte, durch einen Schein getäuſcht werde.

2. Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muſs er ſich ſelbſt machen oder gemacht haben. Es muſs eine Wirkung ſeiner freien Willkühr (ſeines Vermögens, nach Belieben zu thun oder zu laſſen, ſo fern es mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden iſt, und durch Bewegurſachen, die nur von der Vernunft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden kann) ſeyn; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch moraliſch böſe ſeyn. Wenn es heiſst, er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten, als, er iſt zum Guten erſchaffen, und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut. Der Menſch iſt dadurch ſelbſt noch nicht gut. Sondern dadurch, daſs er die Triebfedern zum Guten, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder ſichs zum Grundſatze macht, darnach zu handeln, oder nicht, welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſeyn muſs, macht er, daſs er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung (Gnadenwirkung) nöthig (ſie mag nun in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver

Beiſtand ſeyn), ſo muſs ſich doch der Menſch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen (welches nichts geringes iſt, d. i. es in ſeine Maxime aufnehmen, die poſitive Kraftvermehrung nicht unbenutzt zu laſſen (R. 48. f).

3. Wie es nun möglich ſei, daſs ein natürlicherweiſe böſer Menſch (der ſich böſe findet, und dieſes ſich ſelbſt zuſchreiben muſs, ob er wohl nicht wiſſen mag, wie er es geworden iſt) ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe; denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Allein es hat doch wirklich ein urſprünglich, der Anlage nach, guter Baum arge Früchte hervorgebracht, und der Verfall vom Guten ins Böſe, wenn man wohl bedenkt, daſs dieſes aus der Freiheit entſpringt, iſt nicht begreiflicher, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten. Der der Anlage nach gute Baum iſt es nehmlich noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; und wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch, der Baum aber ſchlechthin ein guter Baum, genannt. Da wir nun jene angeführte Erfahrung für uns haben, ſo kann die Möglichkeit nicht beſtritten werden, daſs ein guter Baum arge Früchte und ein böſer Baum gute Früchte bringen könne. Denn ungeachtet jenes Abfalls, erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollten wir uns auch durch unſer Thun nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muſs hierbei vorausgeſetzt werden, daſs ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben ſei, und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiſs nicht die Selbſtliebe, d. i. ein unbedingtes Wohlwollen gegen und ein eben ſolches Wohlge-

fallen an ſich ſelbſt, iſt. Denn die Selbſtliebe, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, iſt gerade die Quelle alles Böſen (R. 49. ff.), ſ. Selbſtliebe.

4. Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe (die in der Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht) haben wir nie verlieren können, und wir würden ſie auch (wäre ſie einmal verloren) nie wieder erwerben können. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit dieſer Triebfeder, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nehmlich daſs dieſelbe nicht bloſs mit andern Triebfedern (den Neigungen) verbunden (oder wohl gar dieſen als Bedingungen untergeordnet), ſondern in ihrer ganzen Reinigkeit als für ſich zureichende Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die Heiligkeit der Maximen in Befolgung ſeiner Pflicht, wodurch der Menſch auf dem Wege iſt, ſich der Heiligkeit im unendlichen Fortſchritt zu nähern.

Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heiſst auch Tugend, der Legalität (äuſsern Geſetzmäſsigkeit) nach, als ihrem empiriſchen Charakter (eigenthümlichen Beſchaffenheit ihres Willens, ſo wie ſie ſich in äuſsern Handlungen zeigt, die Sinnesart, *virtus phaenomenon*); dieſe hat alſo die beharrliche Maxime geſetzmäſsiger Handlungen, die Triebfeder dazu ſei übrigens, wie ſie wolle. Daher wird Tugend (in dieſem Sinne) nach und nach erworben, und heiſst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen (Verbeſſerungen) ſeines Verhaltens und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang

übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. So findet sich der Mensch tugendhaft, wenn er gewöhnlich seine Pflicht thut, obwohl nicht um der Pflicht willen; z. B. der Mäſsige um seiner Gesundheit, der Wahrheitredende um seiner Ehre, der Gerechthandelnde um seiner Ruhe willen, Alle nach dem gepriesenen Glückseligkeitsprincip. Daſs aber Jemand nicht bloſs ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter (so wie sein Charakter an sich seyn mag, wenn er wirklich nach Freiheitsgesetzen wirkt, nach der Denkungsart, *virtus noumenon*) werde, welcher bloſs der Vorstellung der Pflicht zur Triebfeder bedarf, das kann nicht durch allmählige Reform, sondern muſs durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; er kann nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens ein neuer Mensch werden. Es sei denn, daſs Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist (eine sprüchwörtliche Redensart, aus 1. Mos. 1, 2. entstanden, wenn nicht eine gänzliche Umformung mit ihm vorgeht, wie einst mit der Erde, als der Geist Gottes, eigentlich ein Sturmwind, auf dem Wasser schwebete), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (ein wahrhaftig moralisch guter Mensch werden) (R. 53. f).

5. Ist nun aber der Mensch im Grunde seiner Maximen verderbt, wie kann er dann durch eigene Kräfte eine solche Revolution hervorbringen und ein guter Mensch werden? Aber doch gebietet die Pflicht, es zu seyn, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Es muſs folglich dem Menschen die Revolution für seine Denkungsart, und die allmählige Reform für seine Sinnesart, (welche

der Denkungsart Hindernisse entgegenstellt) möglich seyn. Das ist, der Mensch muss den obersten Grund seiner Maximen, durch den er ein böser Mensch war, vermittelst einer einzigen unwandelbaren Entschliessung umkehren, und so einen neuen Menschen anziehen. Dann ist er, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject geworden. Aber ein wirklich guter Mensch ist er nur im continuirlichen Werden und Wirken, das heisst, er kann hoffen, dass er bei jener Reinigkeit und Festigkeit des Princips, welches er sich durch jene Entschliessung zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde. Dies ist für Gott (der den intelligibeln Grund des Herzens, d. i. alle Maximen der Willkühr, durchschauet, für den also, da er nicht in der Zeit erkennt, und nicht auf den empirischen Fortschritt in der Zeit, sondern auf den intelligibeln Grund desselben sieht, diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist) so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch seyn; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als eine allmählige Reform des Hanges zum Bösen, anzusehen (R. 54. f).

6. Die moralische Bildung des Menschen muss folglich nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch (sogar ein Kind) fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihm augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch unvergleichlich cultivirt, dass man seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus

den wirklichen Triebfedern guter Menschen (was die Gesetzmäſsigkeit derselben betrifft) beurtheilen läſst, so daſs Pflicht bloſs für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anfängt. Allein tugendhafte Handlungen bewundern zu lehren, bringt nicht die zur Erhaltung des Gemüths des Lehrlings fürs moralisch Gute nöthige Stimmung hervor. Denn jede tugendhafte Handlung ist Pflicht, die Erfüllung der Pflicht aber verdient nicht bewundert zu werden. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob der Gehorsam gegen sie etwas Auſserordentliches und Verdienstliches wäre (R. 55. ff).

7. Aber eins ist in unserer Seele, welches (wenn wir es recht ins Auge fassen) wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäſsig und zugleich seelenerhebend ist, und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. Was ist das in uns (kann man sich selbst fragen), wodurch wir von der Natur durch so viele Bedürfnisse beständig abhängige Wesen doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daſs wir sie insgesammt für nichts und uns selbst des Daseyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse (der uns doch allein das Leben wünschenswerth machen kann) einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft ohne alle Verheiſsung und Drohung so mächtig gebietet? Das Gewicht dieser Frage muſs ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit (der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffs der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht, versteigt) innigst fühlen. Selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muſs auf das Gemüth bis zur

Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen aus Pflicht stärken. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen (R. 56. ff).

8. Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit des Menschen für alles Gute gerade entgegen? Wir können blofs die Möglichkeit dieser Wiederherstellung nicht einsehen, weil sie aus Freiheit entspringt; daraus folgt aber nicht, dafs sie unmöglich sei. Denn wir sollen bessere Menschen werden; folglich mufs es uns auch möglich seyn. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik (dem Inbegriff der Lehrsätze, die das Handeln betreffen) von gar keinem Gebrauch; er hat keinen Einflufs auf die Vorschriften derselben. In der moralischen Ascetik (dem Inbegriff der Lehrsätze, welche die Ausübung und Cultivirung des Tugendvermögens betreffen) aber ist dieser Satz von Folgen; denn nach ihm müssen wir in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der sittlichen Anlage zuwider anheben, und mit der unablässigen Gegenwirkung gegen diesen Hang fortfahren. Die Umwandlung der Gesinnung des bösen Menschen in die eines guten ist also in der Veränderung des obersten innern Grundes der Annehmung aller seiner Maximen (des Herzens) dem sittlichen Gesetze gemäfs zu setzen. Dies mufs dem

Menſchen möglich ſeyn, weil er es ſoll, und nur nach dem, was er hierbei ſelbſt thut, iſt er moraliſch gut (R. 59. ff.).

9. Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft, unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens, allerlei unlautere Religionsideen auf, wozu gehört: Gott ſelbſt das Glückſeligkeitsprincip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten. Man kann aber alle Religionen eintheilen in die der Gunſtbewerbung (des bloſsen Cultus) und die moraliſche (des guten Lebenswandels). Nach der erſtern ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ohne Beſſerung ewig glücklich machen (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen); oder auch: Gott könne ihn wohl auf ſeine Bitte und ohne ſein Zuthun (durch ſeine Gnadenwirkungen) zum beſſern Menſchen machen, welches ein (von aller Selbſtthätigkeit) ganz leerer Wunſch iſt. Nach der moraliſchen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die chriſtliche iſt) iſt es ein Grundſatz, daſs ein Jeder wirklich ſelbſt nach ſeiner Beſſerung aus allen Kräften trachten müſſe *), nur dann könne er Ergänzung ſeines Unvermögens durch höhere Mitwirkung (Gnadenwirkungen) hoffen. Worin dieſe Gnadenwirkungen beſtehen, bedürfen die Menſchen nicht zu wiſſen, und ſich zu allen Zeiten gleiche Begriffe davon zu machen, aber wohl, was ſie ſelbſt zu thun haben, um dieſes Beiſtandes würdig zu werden (R. 61. ff.).

10. Innere Erfahrungen von ſolchen Gnadenwirkungen haben, iſt Schwärmerei; und dieſe

*) Luc. 19, 12 — 16.

Gnadenwirkungen durch gewiſſe Mittel (Gnadenmittel) herbeirufen wollen, iſt Thaumaturgie (Zauberei, ſ. Afterdienſt, 11.) und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden. Denn ſie theoretiſch woran kennbar zu machen (daſs ſie Gnaden- nicht innere Naturwirkungen ſind) iſt unmöglich; die Vorausſetzung aber einer praktiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend. Sollen wir nehmlich die Gnadenwirkungen benutzen, ſo müſſen wir das Gute (dieſe Benutzung) ſelbſt thun; ſollen wir ſie aber bloſs erwarten, ſo hieſse das, ſie durch Nichtsthun erwerben, welches ſich widerſpricht. Wir können alſo Gnadenwirkungen einräumen, aber ſie nicht in unſere Maxime aufnehmen, weder zum theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauch (R. 64).

Kant Relig. innerh. der Gr. I. St. Allgem. Anmerk. S. 48. ff. S. 64.

Gnadenreich,

ſ. Reich.

Gott,

Gottheit, Θεος, *deus*, *dieu*. Ein Weſen, das durch Verſtand und Willen die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt (P. 226). Daſs ein ſolches Weſen ſei, iſt das Fundament aller wahren Religion; denn Religion iſt die Erkenntniſs unſrer Pflichten, als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229.). Wäre alſo kein Gott, ſo könnte es zwar noch immer Weſen geben, die ihre Pflichten für göttliche Gebote erkennten, aber dieſe Erkenntniſs wäre falſch, und eine wahre Religion wäre unmöglich, und folglich auch alle öffentliche Religion auf ein Hirngeſpinſt gegrün-

det. Es ist aber die Beantwortung der Frage, ob es ein solches Wesen gebe, eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphysik (die Wissenschaft von dem, was *a priori* aus blossen Begriffen erkannt werden kann) ist mit allen ihren Zurüstungen eigentlich auf die Beantwortung dieser Frage, als etwas, das hauptsächlich zu ihrer Endabsicht gehört, gerichtet (C. 7).

2. Es kömmt aber hier alles darauf an, ob der angegebene Begriff von Gott einen Gegenstand habe, der nicht, wie der Begriff selbst, wiederum blofs ein Gedanke im innern Sinn sei, sondern entweder durch die äufsern Sinne angeschauet werden könne, oder ein nicht sinnlicher Gegenstand sei. Der Begriff Gott gehört nun zu den Erkenntnissen, die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, er ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, für den kein angemessenes Beispiel in irgend einer Erfahrung zu finden ist; ein Begriff, dessen Gegenstand aufser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 6. *A priori*, 22. ff.). Es ist ein Gott, oder Gott ist da, ist vorhanden, existirt, kann durchaus nicht heifsen: er ist irgendwo (im Raum) oder irgendwann (in der Zeit). Denn da Raum und Zeit zur Natur gehören, von der er der Urheber seyn soll, so müfste er, wäre er in Raum und Zeit, selbst zur Natur gehören, von der er doch der Urheber seyn soll, folglich sich selbst hervorgebracht haben, und also (als Ursache) eher gewesen seyn, als er sich (als seine Wirkung) hervorgebracht hätte. Sollte aber Raum und Zeit nicht zur Natur gehören, sondern eher gewesen seyn, als sie, vielleicht ewig, und Gott sich so in denselben befinden, so wäre die Natur abhängig von einem Dinge (Raum und Zeit), das unabhängig von Gott existirte, ja von welchem Gott, als in demselben befindlich, seiner Natur nach selbst abhängig wäre. Dann wäre Gott nicht nur selbst (durch Raum und Zeit) beschränkt, sondern

auch nicht Urheber, ſondern nur Baumeiſter der Welt, indem Zeit und Raum ſeine Macht dahin beſchränkt hätten, ſie ſo zu machen, als es die Natur der Zeit und des Raums erlaubt hätten. Aus dieſen Gründen iſt man ſörgfältig darauf bedacht geweſen, zu behaupten, Gott ſei nicht im Raum (an irgend einem Ort, irgendwo), und exiſtire nicht in der Zeit (zu irgend einer Zeit, irgendwann). So gegründet aber und durchaus nothwendig dieſe Behauptung auch iſt, ſo hat man doch kein Recht zu derſelben, wenn man zugleich behauptet, daſs die ſinnlichen Gegenſtände im Raum, die Cörper, Dinge an ſich ſelbſt ſind und nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen. Denn alsdann macht man Raum und Zeit zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt, und zwar zu ſolchen, ohne welche die Dinge nicht vorhanden ſeyn können, ſo daſs man zwar ein Ding nach dem andern aus denſelben wegnehmen kann, aber Raum und Zeit immer noch übrig bleiben. Müſſen nun die Dinge an ſich ſelbſt (und das kann man nicht läugnen, wenn man die Cörper und die denkenden Weſen, ſo wie wir ſie in ihren Wirkungen kennen, für die Dinge an ſich ſelbſt hält) in Raum und Zeit (irgendwo und irgendwann) ſeyn, ſo muſs es auch Gott ſeyn (wie es auch Cruſius, ganz conſequent, behauptete (ſ. Cruſius, 2). Dieſen Schwierigkeiten zu entgehen, iſt nun kein anderes Mittel, als zuzugeben, daſs Raum und Zeit nicht die Formen der Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſondern bloſs Formen der ſinnlich anſchauenden Weſen. Wir ſchauen ſinnlich an in Raum und Zeit heiſst, die Gegenſtände unſrer Erkenntniſs ſind unſere Vorſtellungen, aber dieſe unſere Vorſtellungen entſpringen, weswegen ſie eben ſinnliche heiſsen, nicht dadurch, daſs wir ſie anſchauen, ſondern unſer Anſchauen wird erſt dadurch möglich, daſs wir ſolche Vorſtellungen, durch Eindrücke, die der Gegenſtand auf unſere Sinne macht, erhalten. Dieſe unſere Fähigkeit, ſolche ſinnliche Eindrücke zu erhalten, hat aber die Beſchaffenheit, daſs wir nur zweierlei Arten von ſinnlichen Vorſtel-

lungen erhalten können, räumliche (Cörper), oder ſolche, die bloſs in der Zeit ſind (Vorſtellungen des innern Sinnes, z. B. Begriffe, Gefühle u. ſ. w.). Giebt es nun einen Gott, einen Urheber der Natur, ſo kann er nicht eine bloſse Vorſtellung in unſern Sinnen (weder Cörper, noch bloſser Begriff), und alſo auch nicht in Raum und Zeit, den bloſsen Formen unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern er muſs ein Ding an ſich ſelbſt (das auſser unſern Sinnen und nicht als bloſse Vorſtellung derſelben vorhanden iſt) ſeyn (C. 71. f.).

3. Man kennt in der Metaphyſik eigentlich drei Hauptbegriffe von Gott, er wird gedacht entweder als die ſchlechthin nothwendige Welturſache (das abſolut nothwendige Weſen), oder als das allervollkommenſte Weſen (das transſcendentale Ideal), oder als der Welturheber (Welturſache durch Verſtand und Willen). Nach dieſen drei Begriffen wollen wir das nöthigſte über Gottes Daſeyn unter eigene Abſchnitte bringen.

Gott,

als die ſchlechthin nothwendige Welturſache.

4. Betrachten wir Erſcheinungen als gegeben, ſo fordert die Vernunft jederzeit die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſofern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis (Verknüpfung der Erſcheinungen), wodurch die Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden können (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Bedingungen des Daſeyns veränderlicher Dinge, oder dasjenige Daſeyn, das nicht mehr zufällig iſt, oder kein anderes Daſeyn,

durch welches es ist, vorausfetzt, heifst die **absolute Naturnothwendigkeit** (*necessitas naturae absoluta*) (C. 446). Sie ist eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweise, und zwar regressiv, fortgesetzten Synthesis des Bedingten im Daseyn oder der zufälligen Dinge sucht, oder das absolute Daseyn (C. 443. ff. 447. 589.). **Bedingt** heifst, was irgend worin von etwas anderm, welches seine **Bedingung** heifst, abhängt. Was im Daseyn bedingt ist, d. i. in Ansehung seines Daseyns wovon abhängt, heifst **zufällig**. Nun hängt alles, was in der Natur da ist, in Ansehung dieses seines Daseyns von etwas anderm, nehmlich von seiner Ursache, ab, oder ist **zufällig**; seine Ursache ist aber jederzeit wieder zufällig; die Vernunft sucht nun die absolute Vollständigkeit dieser Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung, das ist, ein solches Daseyn, von dem zwar alles andere Daseyn abhängt, das aber kein anderes Daseyn weiter vorausfetzt. Wenn man sich diese Reihe von vorhandenen Dingen in der Einbildung vorstellt, so hat man eine absolut totale Reihe von vorhandenen Dingen in Ansehung des Daseyns derselben, d. i. eine solche, in der in aller Absicht kein vorhandenes Ding fehlt, das zur Erklärung der Möglichkeit des Daseyns der übrigen nöthig wäre, in der also auch das oberste, d. i. dasjenige, dessen Daseyn von keinem andern weiter herrührt und abhängt, oder welches ein unbedingtes (absolutes) Daseyn hat, enthalten ist. Allein diese schlechthin vollendete Verknüpfung der Erscheinungen unter einander (Synthesis) ist nur eine **Idee**, d. i. die Forderung unserer Vernunft, welche stets Vollständigkeit sucht, macht, dafs wir uns auch eine solche Vollständigkeit der **Dinge** in Ansehung der Bedingungen ihres **Daseyns** durch die Einbildungskraft, und also auch die Vernunftidee eines Dinges, das ein unbedingtes oder absolutes Daseyn hat, vorzustellen suchen; aber man kann, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob ein solches unbedingt

nothwendiges Ding bei Erscheinungen auch möglich ist. Wenn man sich alles durch die blofs reinen Verstandesbegriffe der Zufälligkeit und Nothwendigkeit vorstellt, so kann man allerdings sagen, dafs zu einem gegebenen zufälligen Daseyn auch die ganze Reihe der zufälligen Bedingungen gegeben sei, unter welchen es vorhanden ist (C. 443. ff.).

5. Es sei ein Baum vorhanden, so hat dieser Baum ein bedingtes Daseyn, oder er ist zufällig; denn dafs er vorhanden ist, war nicht möglich, wenn nicht vorher andere Dinge da waren, durch deren Daseyn auch sein Daseyn möglich wurde. Diese Dinge sind z. B. das Samenkorn, das in die Erde kam, der Wind, der es dahin wehete, die Erde, der Regen, der Sonnenschein, die Entwickelung des Samenkorns zur Pflanze, u. s. w. Alle diese Dinge mufsten vorhanden seyn; allein auch sie hatten ein bedingtes Daseyn und waren zufällig. Hierdurch entsteht nun eine Reihe von veränderlichen Dingen, die in Ansehung ihres Daseyns zufällig sind, oder vielmehr eine Reihe von Bedingungen des Daseyns jenes Baums, die sich einander bedingt machen, und wodurch alle diese Dinge mit sammt dem Baume zufällig sind. Die successive Synthesis dieser Bedingungen des Daseyns in Ansehung des Begriffs der Zufälligkeit soll nun im Regressus oder im Rückgang vom Daseyn des Baums zum Daseyn eines Samenkorns, des Windes u. s. w. vollständig seyn, s. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollständigkeit dieser Reihe von Bedingungen des Daseyns in Ansehung des Begriffs der Zufälligkeit, d. i. ob man in der Natur, wenn man vom Daseyn des Baums auf das Daseyn aller der Dinge zurückgehen könnte, von deren Daseyn das Daseyn des Baumes abhing, endlich auf ein solches Ding kommen würde, welches in Ansehung des Daseyns das absolut erste vorhandene Ding wäre, d. h. auf ein solches Daseyn, das weiter kein Daseyn nöthig hatte, wodurch es möglich wurde, dies ist uns, die wir jetzt keine Facta an-

nehmen, sondern aus Gründen diese Sache untersuchen wollen, noch ein Problem (eine unentschiedene Aufgabe). Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht sich eine Vorstellung von der Vollendung dieser Reihe von Existenzen; es mag nun übrigens möglich seyn, oder nicht, in der Natur eine solche Erscheinung zu finden, von der man sagen könnte, es ist wirklich ein absolut nothwendiges Ding, dessen Daseyn nicht weiter vom Daseyn eines andern Dinges abhängt (C. 444).

6. Die Idee der absoluten Naturnothwendigkeit ist ein Weltbegriff (oder, welches dasselbe sagen will, eine kosmologische Idee), und zwar einer von denen, die Kant transscendente Naturbegriffe nennt, denn er macht die Vorstellung von der Vollständigkeit der Bedingungen des Daseyns möglich, treibt aber die Synthesis derselben bis zu einem Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, s. Freiheit, 6.

7. Nimmt man, gegen Kants kritischen Idealismus, an, dass die Dinge in der Natur nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, so kann man eben so unumstösslich beweisen, dass ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache zur Welt gehört, als, dass es kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache giebt (C. 480. ff. M. I, 540, 542).

8. Der Beweis nehmlich dafür, dass es alsdann ein absolut erstes Daseyn, oder ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache der Welt geben muss, ist kürzlich dieser: Die ganze vergangene Zeit fasst die ganze Reihe der Bedingungen und also auch das Unbedingte in sich. Dieses Unbedingte gehört durchaus zur vollständi-

gen Reihe der Bedingungen, und ist, da alles andere zufällig ist, allein absolut nothwendig. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt, sonst wäre es nicht in der Zeit, da es doch als der Anfang einer Reihe von Veränderungen vor denselben, das ist, in der Zeit seyn muss. Es mag übrigens die ganze Weltreihe selbst oder ein Theil derselben dieses schlechthin Nothwendige seyn (M. I, 541. C. 480. 482).

9. Der Beweis dafür, dass es, wenn die Dinge in der Natur Dinge an sich sind, kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser derselben als ihre Ursache, giebt, ist folgender: Gesetzt, die Welt selbst, oder auch etwas in der Welt sei ein solches schlechthin nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, dass alle Veränderung in der Welt ihre Ursache haben muss. Oder gesetzt, die Reihe der Veränderungen in der Welt wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und folglich bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, so widerspricht sich dieses. Denn das Daseyn einer Menge kann nicht nothwendig seyn, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt. Ein schlechthin nothwendiges Ganze aus lauter zufälligen Theilen ist ein Widerspruch. Folglich existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt als ihre Ursache, weder als Theil derselben, noch ist die Welt selbst ein solches absolut nothwendiges Wesen (C, 481. M. I, 542). Es existirt aber auch kein schlechthin nothwendiges Wesen ausser der Welt als ihre Ursache. Denn gesetzt, es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache

ausser der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letztern und ihre Reihe zuerst anfangen. Die schlechthin nothwendige Weltursache müste die Reihe der Weltveränderungen als ihre Wirkung anfangen. Nun müste diese Weltursache alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen (die Welt) gehören. Folglich könnte diese Weltursache, gegen die Voraussetzung, nicht ausser der Welt seyn. Folglich ist weder in der Welt, noch ausser der Welt irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen als ihre Ursache zu finden (C. 482. f. M. I, 543).

10. Anmerkung zur Behauptung, es gebe ein schlechthin nothwendiges Wesen. Das Argument ist kosmologisch, d. i. der Beweis wird dadurch geführt, dass man von dem Daseyn einer bedingten Erscheinung in der Welt auf das Daseyn eines Unbedingten schliesst, welches also nicht in der Erscheinung wahrgenommen, sondern durch einen Vernunftbegriff gedacht wird, von dem eben durch diesen Schluss bewiesen werden soll, dass er nicht leer ist, sondern dass es einen solchen Gegenstand giebt, als durch ihn gedacht wird. Den Beweis für das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens aus der blossen Idee eines obersten Wesens zu versuchen, gehört zur folgenden Betrachtung Gottes, als des allervollkommensten Wesens. Bei diesem Beweise liegt nehmlich ein ganz anderes Princip zum Grunde, wie wir bei dem Vortrage desselben sehen werden (C. 484. M. I, 544).

11. Der reine kosmologische Beweis, den wir jetzt (in 8) geführt haben, und welcher von dem kosmologischen Beweise aus der blossen Idee eines obersten Wesens wohl zu unterscheiden ist,

der im folgenden Abſchnitt dieſes Artikels vorkommt (39. ff.), kann nicht entſcheiden, ob das ſchlechthin nothwendige Weſen die Welt, oder ein von der Welt verſchiedenes, obwohl zur Welt, als Theil derſelben, gehöriges Weſen, alſo bloſs die Urſache der Welt ſei. Denn um das auszumitteln, dazu werden Grundſätze erfordert, die nicht mehr kosmologiſch ſind, die nicht von Erſcheinungen hergenommen ſind, ſondern aus Begriffen entſpringen, nehmlich den des Zufälligen und Nothwendigen. Dies macht aber die Unterſuchung bloſs transſcendent (treibt ſie über alle Erfahrung hinaus), und gehört alſo zur folgenden Unterſuchung über Gott als das allervollkommenſte Weſen (C. 484. M. I, 545).

12. Wenn man aber einmal den Beweis kosmologiſch anfängt, d. h. eine Reihe von Erſcheinungen und den Regreſſus (Rückgang) in derſelben, nach Erfahrungsgeſetzen der Cauſalität, zum Grunde legt, ſo kann man nicht von dieſer Erfahrungsreihe abſpringen, und auf etwas (die bloſse reine Kategorie der Urſache) kommen, was gar kein Glied der Reihe (der Erſcheinungen) iſt. Denn die Bedingung muſs doch dieſelbe Bedeutung haben, in welcher ſie im Verhältniſs des Bedingten zu ſeiner Bedingung genommen wird. Nun wird in der Reihe, welche auf die höchſte Bedingung im continuirlichen Fortſchritte führen ſoll, die Bedingung als Natururſache genommen, d. i. als Urſache in der Erſcheinung. Folglich muſs die Bedingung auch dieſe Bedeutung behalten, und das ſchlechthin nothwendige Weſen das oberſte Glied der Weltreihe (Reihe der Erſcheinungen) ſeyn (C. 485. f. M. I, 550).

13. Gleichwohl hat man ſonſt in dieſem Beweis einen ſolchen Abſprung (μεταβασις εις αλλο γενος) gethan. Man ſchloſs nehmlich aus den Veränderungen in der Welt auf die Abhängigkeit

derselben von empirischen Bedingungen. Dies war auch ganz recht, und man bekam nun eine aufsteigende Reihe von empirischen Bedingungen, durch welche alles in der Welt, wie es seyn muss, empirisch zufällig in seinem Daseyn wird. In dieser Reihe fand man nun aber kein erstes Glied, es fehlte in derselben an einem ersten Anfang im Daseyn, an einem obersten Gliede alles zufälligen Daseyns. Und so sprang man nun vermittelst der reinen Kategorie der Ursache auf eine intelligibele Reihe über, und stellte sich eine Ursache als die oberste vor, die schlechthin nothwendig ist, ohne dazu in der Reihe der Erscheinungen einen Gegenstand zu haben, und nannte alsdann diesen Beweis, der dann nicht mehr rein kosmologisch ist, sondern auf blosse Begriffe (von Zufälligkeit und Nothwendigkeit) überspringt, den Beweis von der Zufälligkeit der Welt (*a contingentia mundi*) (C. 486. M. I, 551).

14. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, denn die Veränderung beweiset wohl empirische Zufälligkeit, aber nicht intelligibele. Denn zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist. Die Veränderung beweiset nun wohl, dass das, was vorhanden ist, zu einer andern Zeit auch nicht vorhanden seyn kann, weil es verändert wird, d. i. wirklich zu einer andern Zeit nicht vorhanden ist, welcher Uebergang vom Daseyn zum Nichtseyn eine Erfahrungsursache erfordert, dies ist die Zufälligkeit in der Erfahrung; aber sie beweiset nicht, dass das, was vorhanden ist, zu derselben Zeit, auch nicht vorhanden seyn könnte, dies wäre die Zufälligkeit, wie sie sich der Verstand, durch den blossen Begriff der Zufälligkeit, denkt, oder die intelligibele Zufälligkeit. Folglich kann die Veränderung auch nicht auf das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens nach der blossen reinen Kategorie führen.

Die Veränderung führt bloſs auf Urſachen in der Zeit, nach dem Geſetze, daſs alle Veränderung ihre Urſache hat, und eine ſolche muſs auch die abſolut erſte ſeyn, wenn ſie auch als ſolche für ſchlechthin nothwendig angenommen wird. Folglich läſst ſich auf dieſem Wege nicht beweiſen, daſs das ſchlechthin nothwendige Weſen nicht zur Welt gehöre, vielmehr folgt daraus, daſs es als Theil oder als Urſache (welches unentſchieden bleibt) zur Welt gehört (C. 487. f. M. I, 552).

15. Anmerkung zur Behauptung, es gebe kein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Die Schwierigkeiten wider das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens müſſen bei dieſem Beweiſe kosmologiſch ſeyn, d. i. ſie müſſen ſich nicht etwa auf bloſse Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen, denn alsdann wären ſie ontologiſch, ſondern ſie müſſen aus der Cauſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine unbedingte Bedingung (nehmlich eine ſchlechthin nothwendige Urſache) anzunehmen, entſpringen. Es muſs ſich nehmlich zeigen, daſs das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen der Sinnenwelt nie bei einer empiriſch unbedingten Bedingung endigen könne; und daſs das kosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle (C. 485. M. I, 553).

16. Es zeigt ſich an dieſer Antinomie ein beſonderer Contraſt, d. i. eine Aufmerkſamkeit erregende Nebeneinanderſtellung zweier dem Anſehen nach einander contradictoriſch entgegengeſetzter Behauptungen, die doch beide aus einem und demſelben Grunde bewieſen werden. Nehmlich in der Theſis wird aus demſelben Beweisgrunde das Daſeyn des Urweſens geſchloſſen, aus welchem in der

Antithesis das *Nichtseyn* desselben geschlossen wird. *Es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen* (die *Thesis*) und *es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen* (die *Antithesis*), beides aus demselben Grunde, *weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen* (und hiermit also auch das *Unbedingte*, hier die unbedingte oder schlechthin nothwendige Ursache) *in sich fasst* (aber alle Bedingungen sind doch wiederum bedingt, und es kann daher kein Unbedingtes darunter seyn). Die Ursache des Beweises des Daseyns und Nichtseyns des Urwesens aus demselben Beweisgrunde ist diese: Das erste Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Satzes) siehet nur auf die *absolute Totalität* der Reihe der Bedingungen (deren eine die andere in der Zeit bestimmt), und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges, nehmlich die absolute Ursache. Das zweite Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Gegensatzes) zieht dagegen die *Zufälligkeit* alles in der *Zeitreihe* Bestimmten in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt seyn muss), wodurch denn alles Unbedingte (und damit die absolut nothwendige Ursache) gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlussart in beiden selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche sich öfters (nachdem sie ihren Gegenstand aus verschiedenen Standpuncten erwegt) mit sich selbst entzweiet. Herr von *Mairan* fasste über den Streit zweier berühmten Astronomen eine besondere Abhandlung ab, von welchen der eine vom Monde *aus demselben Grunde* (weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehre) behauptete, und der andere leugnete, *dass er sich um seine Achse drehe* (C. 487. f. M. I, 554).

17. Es ist übrigens merkwürdig, dass der Begriff eines *schlechthin nothwendigen* We-

ſens für Erfahrungsbegriffe zu groſs, und doch der Begriff einer jeden gegebenen zufälligen Exiſtenz wiederum zu klein iſt, d. i. beide nicht paſſen wollen. Man nehme ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, es ſei nun die Welt ſelbſt, oder etwas zur Welt gehöriges, d. i. eine Welturſache, an. Das heiſst, es exiſtire irgend ein Weſen unabhängig von jeder andern Urſache, folglich ſo, daſs es die abſolut oberſte Urſache ſei. Es ſei alſo in der Welt nicht alles bloſs zufällig, ſondern alles Zufällige ſei endlich in irgend einem ſchlechthin nothwendigen Weſen, ſeinem Daſeyn nach, gegründet. Es ſei alſo alles dadurch im Grunde ſchlechthin nothwendig. So ſetzt ihr das ſchlechthin nothwendige Weſen in eine Zeit, die von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernt iſt, weil es ſonſt wieder von einem andern und ältern Daſeyn (einer Urſache) abhängig ſeyn würde. Alsdann muſs man aber bei jeder in der Erfahrung gegebenen Exiſtenz immer weiter und weiter zurückgehen, ſeinen Rückſchritt (Regreſſus) von zufälliger Exiſtenz zu zufälliger Exiſtenz, zu immer andern Exiſtenzen nehmen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen, alle zufällige Exiſtenzen zu erforſchen, von denen ein einziges Daſeyn in der Erfahrung abhängt, wenn ſie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufſteigender Linie) muſs auch hier ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer ſchlechthin nothwendigen Exiſtenz iſt alſo für unſern empiriſchen Begriff unzugänglich, er iſt zu groſs, als daſs wir jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus, ſetzten wir ihn auch noch ſo weit fort, jemals dazu gelangen könnten (C. 516. M. I, 589).

18. Eine ganz andere Bewandniſs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung des Daſeyns wählt, und die Zufälligkeit alles in der Welt Exiſtirenden annimmt.

Gesetzt also, alles, was zur Welt (es sei als Bedingtes oder als Bedingung) gehört, sei zufällig. Dann setzte jede Existenz immer wieder eine andre voraus, die den Grund davon enthielt, dass sie und nicht ihr Gegentheil, das Nichtseyn, wäre. Dann nöthigt uns eine jede solche zufällige Existenz, uns immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der die erstere abhängt. Wir fragen, warum ist das zufällige Ding vorhanden, und wie kömmt es, dass es nicht nicht vorhanden ist? Wir finden folglich keinen Ruhepunct in einem zufälligen Daseyn, jede solche Existenz ist für unsern Vernunftbegriff zu klein (C. 517. M. I, 590).

19. Auflösung dieses Widerstreits. Es ist hier nicht die Rede davon, das Daseyn einer obersten Ursache durch Freiheit zu beweisen; der Widerstreit der Vernunft in Ansehung einer solchen transscendentalen Freiheit ist im Artikel: Freiheit, 18 ff. ausgelöset worden. Es ist hier bloss die Rede vom obersten unbedingten Daseyn, das nicht mehr zufällig ist, oder ob es ein schlechthin nothwendiges Wesen gebe, ob irgend eine Substanz eine unbedingte Existenz habe. Also ist die Reihe, welche wir hier vor uns haben, eigentlich nur eine Reihe von Begriffen (des Zufälligen im Daseyn). Es ist hier gar nicht die Frage, von einer Reihe von Anschauungen, ob in dieser die eine die Bedingung der andern sei, wie bei der Reihe der Ursachen und Wirkungen. (C. 587. M. I, 675.)

20. Im Daseyn der Erscheinungen ist alles bedingt (das Daseyn abhängig von einem andern Daseyn). Es kann folglich in der Reihe dieses abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben, dessen Daseyn schlechthin nothwendig wäre. Wären also die Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde ihre Bedingung (hier das Daseyn eines Dinges, von dem das Daseyn dieser Erscheinungen abhängt) mit dem Bedingten (den Erscheinungen) jederzeit zu

einer und derselben Reihe der Anschauungen gehören. Da nun die Erscheinungen immer nur ein abhängiges Daseyn haben, so würde ein absolut nothwendiges Wesen, von dem das Daseyn der Erscheinungen der Sinnenwelt abhinge, niemals möglich seyn (C. 587. M. I, 676).

21. In dem dynamischen Regressus (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern dem Daseyn nach) darf die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen. Dieses ist das Eigenthümliche und Unterscheidende des dynamischen Regressus von dem mathematischen (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern, der Anschauung nach); denn der Rückgang von Zeit zu Zeit oder Raum zu Raum bis zur absoluten Grenze aller Zeit und alles Raums, oder in der Theilung der Materie bis zum absolut Einfachen, geht durch lauter gleichartige Theile, Zeiten, Räume und Materie, und die Grenzen derselben, wenn es dergleichen gäbe, könnten nichts anders seyn als Zeitpuncte, Raumesflächen und materielle Grenzen; hingegen bei der Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns einer Substanz von der nothwendigen kann der Zustand oder auch das Daseyn der Substanz empirisch, und ihre Ursache und dasjenige Daseyn, von dem das ihrige abhängt, ganz wohl nicht empirisch (intelligibel) seyn; vorausgesetzt, dass das Empirische nur sinnliche Vorstellungen, und nicht Dinge an sich sind, unter welcher Voraussetzung allein dieser Unterschied zwischen dem Empirischen und Intelligibeln (Dingen an sich) statt finden kann (C. 588. M. I, 677).

22. Es bleibt uns also bei der Antinomie, die wir hier auflösen wollen, noch ein Ausweg übrig. Beide einander widerstreitende Sätze, es giebt ein

ſchlechthin nothwendiges Weſen, und es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, können zugleich wahr ſeyn. In der Sinnenwelt ſind nehmlich alle Dinge zufällig, und in derſelben giebt es folglich kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, alles hat in derſelben nur ein bedingtes Daſeyn; gleichwohl kann aber zugleich von der ganzen Reihe der zufälligen Dinge in der Sinnenwelt auch eine nichtempiriſche Bedingung ſtatt finden, eine intelligibele Bedingung, ein Ding an ſich, das ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt. Ein ſolches ſchlechthin nothwendiges Weſen würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe der empiriſchbedingten Naturdinge als ein Glied derſelben, nicht einmal als das oberſte Glied, gehören. Es würde auch kein Glied der Reihe empiriſch unbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſch bedingten Daſeyn laſſen. Hierin unterſcheidet ſich alſo die Art, den Erſcheinungen ein unbedingtes Daſeyn zum Grunde zu legen, von der Art, ihnen eine empiriſch unbedingte Cauſalität (Freiheit) beizulegen (ſ. Freiheit, 21.). Bei der Freiheit iſt die Urſache ein Phänomen und die Cauſalität derſelben nach Freiheitsgeſetzen intelligibel; hier aber muſs das ſchlechthin nothwendige Weſen ganz auſser der Reihe der Sinnenwelt und bloſs intelligibel gedacht werden (C. 588. f. M. I, 678).

23. Das Princip der Vernunft, welches *a priori* das Verhältniſs des Daſeyns der Erſcheinungen unter eine Regel bringt (das regulative Princip), iſt alſo in Anſehung der Aufgabe, ob es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen giebt oder nicht, folgendes: In der Sinnenwelt hat alles empiriſchbedingte Exiſtenz, d. h., in der ganzen Natur giebt es nichts, deſſen Daſeyn nicht das Daſeyn eines andern Naturdinges vorausſetzte, welches wieder das Daſeyn eines andern ſinnlichen Gegenſtandes vorausſetzt. In der Natur giebt es folglich in Anſehung keiner ein-

zigen Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit. Es giebt kein Glied der Reihe von Bedingungen, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und es berechtigt uns nichts, irgend ein Daseyn von einer Bedingung aufserhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, so dass man sein Daseyn von keinem andern Daseyn weiter ableiten dürfte, und es folglich durch nichts anderes weiter da wäre. Gleichwohl kann man darum gar nicht in Abrede seyn, dass deswegen dennoch die ganze Reihe in irgend einem intelligibeln Wesen gegründet seyn könne, welches von allen empirischen Bedingungen frei ist, und den Grund der Möglichkeit der ganzen Reihe von Erscheinungen enthält (C. 589. f. M. I, 679).

24. Hier wird aber nichts überschwängliches (transscendentes) behauptet. Es wird hier nicht das Daseyn eines unbedingt nothwendigen Wesens bewiesen, auch nicht einmal die reale Möglichkeit einer blofs intelligibeln Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt gezeigt, sondern nur das Gesetz des blofs empirischen Verstandesgebrauchs (dass alles empirische Daseyn ein anderes solches Daseyn voraussetzt) dahin eingeschränkt, dass es nicht das Intelligibele für unmöglich erkläre. Es wird hier nur gezeigt, dass die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer empirischen Bedingungen ganz wohl mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen (aber intelligibeln) Bedingung zusammen bestehen könne. Es wird hier nur die Antinomie, die durch die Idee der absoluten Nothwendigkeit entsteht, dadurch aufgelöset, dass gezeigt wird, wie kein wahrer Widerspruch zwischen den beiden Behauptungen derselben anzutreffen sei, mithin sie beide wahr seyn können. Es mag immerhin ein solches schlecht-

hin nothwendiges Wesen, von dem der Begriff aus der Vernunft entspringt, zu welchem aber der Gegenstand nirgends in der Erfahrung gefunden wird (welches eben darum Verstandeswesen, oder intelligibeles Wesen heisst), an sich unmöglich seyn; so folgt doch das nicht aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit des Daseyns aller sinnlichen Gegenstände, oder aus dem Princip für die Erfahrungsgegenstände, dass man bei einem jeden derselben nach einem andern Daseyn fragen müsse, und sich bloss darum genöthigt sehe, sich auf eine Ursache ausser der Welt zu berufen. Die Vernunft geht ihren besondern Gang im Felde der Erfahrung, und ihren besondern Gang, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung gebraucht wird (im transscendentalen Gebrauche) (C. 590. f. M. I, 680).

25. Sinnliche Gegenstände sind (als blosse sinnliche Vorstellungen) immer sinnlich bedingt, wir sind daher niemals berechtigt, bei irgend einem derselben aus diesem Zusammenhange der Reihe sinnlicher Vorstellungen herauszuspringen, und die Ursache seines Daseyns ausser diesem Zusammenhange zu suchen; das müsste aber geschehen, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich (nicht sinnliche Vorstellungen) und dabei zufällig wären, denn da wäre die Zufälligkeit nicht selbst Phänomen, müsste daher durchaus von irgend etwas schlechthin nothwendigen abhängen. Sich aber einen intelligibeln und dabei schlechthin nothwendigen Grund der ganzen Reihe der Erscheinungen (sinnlichen Vorstellungen, die als solche zufällig sind) denken, widerspricht gar nicht der Zufälligkeit derselben in der Erfahrung. So allein kann diese scheinbare Antinomie gehoben werden: jede sinnliche Bedingung ist wiederum sinnlich bedingt, darum kann aber doch der intelligibele Grund der ganzen Reihe der sinnlichen Bedingungen unbedingt seyn (C. 591. M. I, 681).

26. Der Gebrauch der Vernunft im Felde der Erfahrung, in Ansehung der Bedingungen des Daseyns in der Sinnenwelt, wird durch die Einräumung eines intelligibeln Wesens nicht afficirt. Im Felde der Erfahrung treibt die Vernunft an, die Verstandeserkenntniss immer weiter fortzusetzen, aber hier geht sie nach dem Princip fort, dass alles Daseyn zufällig ist. Sie geht also hier von dem Daseyn M, wovon ein anderes Daseyn N in der Erfahrung abhängt, zu dem Daseyn L fort, wovon das erstere Daseyn M abhing, und so immer weiter. Aber sie kommt dadurch immer wieder nur zu einem Daseyn in der Erfahrung. Dieser (weil er nicht, wie die constitutiven Grundsätze, den Gegenstand angiebt, sondern nur ihn zu suchen aufgiebt) regulative Grundsatz der Vernunft in ihrem Erfahrungsgebrauche macht es aber nicht unmöglich, dass es nicht auch eine intelligibele Ursache geben könne. Das heisst, es kann darum dennoch eine Bedingung (hier ein Daseyn) geben, das ausser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibeln), und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch ein vorhergehendes Daseyn unterworfen ist. Denn eines solchen intelligibeln Daseyns könnte die Vernunft bedürfen, um den Zusammenhang in der Natur durch Mittel und Zwecke zu erklären, welcher sich durch einen blossen mechanischen Zusammenhang eines zufälligen Daseyns mit dem andern nach Naturursachen nicht erklären lässt. Ein solches intelligibeles Daseyn bedeutet dann nur, dass es einen für uns bloss transscendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt gebe. Ein solches intelligibeles Daseyn, das den Grund alles zufälligen Daseyns in der Erfahrung enthält, ist dann von allem dem, wovon die sinnlichen Gegenstände in der Erfahrung abhängen, ganz unabhängig, folglich nicht, wie diese, zufällig, sondern schlechthin nothwendig; und dennoch ist diese absolute Nothwendigkeit des Grundes alles Empirischen nicht der empirischen Zufälligkeit

der Erfahrungsgegenstände entgegen. Denn die Zufälligkeit der Erfahrungsgegenstände betrifft blofs den Erfahrungszufammenhang, und ist alfo, weil diefer Zufammenhang fonst aufhören, und folglich alle Erfahrung unmöglich werden würde, unbegrenzt. Die abfolute Nothwendigkeit hingegen betrifft ihren intelligibeln Grund, und hat mit dem Erfahrungszufammenhang der Erfcheinungen gar nichts zu thun. In der Reihe der empirifchen Bedingungen der Erfahrungsgegenstände kann daher der Rückgang (Regreffus) von einem Dafeyn zum andern fehr wohl nie zu endigen feyn, wir können in der Erfahrung nie auf ein abfolut erstes Dafeyn, das kein anderes Dafeyn weiter vorausfetzt, kommen, und dennoch kann die ganze Reihe der empirifchen Bedingungen (weil es doch nur finnliche Vorstellungen find, die aber ihren transfcendentalen Grund, ihrem Inhalt nach, nicht in unferm Erkenntnifsvermögen haben) in irgend einem überfinnlichen fchlechthin nothwendigen Wefen ihren transfcendentalen Grund haben (C. 592. f. M. I, 682).

27. Wir haben alfo gefehen, das Dafeyn eines fchlechthin nothwendigen Wefens ist nicht logifch unmöglich, d. h. es läfst fich gar wohl ein folches Dafeyn denken. Wir haben aber hierdurch noch gar nicht eingefehen, ob ein folches Wefen auch real möglich fei, d. i. ob es auch wirklich existiren könne, noch weniger aber, ob es in der That existire. Die Idee eines folchen Wefens, auf diefe Art vorgestellt, ist kosmologifch oder betrifft blofs die Vollständigkeit (Totalität) der Bedingungen in der Sinnenwelt. Als folche ist fie transfcendental, d. i. unabhängig von aller Erfahrung und in keiner Erfahrung zu finden. Eine folche Idee wird aber transfcendent, d. i. fie stellet jenfeits aller Erfahrungsgrenzen vorhanden feyn follende Gegenstände vor. Dergleichen transfcendente Ideen haben für uns einen blofs intelligibeln (in unfern Gedanken vorgestellten) Gegenstand, und

es iſt allerdings erlaubt, einen ſolchen Gegenſtand, den wir, durch die Beſchaffenheit unſeres Erkenntniſsvermögens genöthigt, als Urſache der Erſcheinungen bloſs in Gedanken haben (transſcendentales Object), zuzulaſſen. Allein zu behaupten, dieſer Gegenſtand exiſtire auch auſser unſern Gedanken, oder auch nur, er könne auch auſser unſern Gedanken exiſtiren, dazu fehlt es uns gänzlich an Gründen. Nun nöthigt uns aber die Vorſtellung, die ohne alle Erfahrung bloſs aus unſerer Vernunft entſpringt, ja für die es nirgends in der Erfahrung einen Gegenſtand giebt (die transſcendental iſt), von einem ſolchen Weſen, durch welches alles, was da iſt, vorhanden iſt, das aber durch kein anderes Weſen weiter vorhanden, ſondern in ſich ſelbſt gegründet iſt (die kosmologiſche Idee vom abſolut nothwendigen Weſen), einen ſolchen Schritt über die Erfahrungsgrenzen hinaus zu wagen (ſie iſt transſcendent). Denn das Daſeyn keiner einzigen Erſcheinung iſt in ſich ſelbſt gegründet, innerhalb der Erfahrungsgrenzen iſt alles zufällig, alſo ſtets bedingt oder von etwas anderm, auſser ihm, abhängig, nichts ſchlechthin (abſolut) nothwendig. Hierbei können wir uns aber unmöglich beruhigen, weil wir dann nirgends den zureichenden Grund der Erſcheinungen finden, und uns immer die Frage übrig bleibt, wo iſt der empiriſche Inhalt der Erſcheinung urſprünglich her? Wir werden alſo hierdurch genöthigt, uns nach etwas umzuſehen, was gar nicht Erſcheinung iſt, ſondern wirklich auſser unſern Gedanken exiſtirt, das mithin als Gegenſtand auſser unſerm Erfahrungskreiſe liegt und bloſs gedacht werden kann (intelligibel iſt), und welches ein ſolches unabhängiges (nicht zufälliges) Daſeyn habe, daſs bei demſelben nicht mehr die Frage ſtatt finden könne, wodurch iſt es vorhanden? Gäbe es ſolche Gegenſtände, die der Verſtand bloſs denken kann, die aber nie durch die Sinne angeſchauet werden können (intelligibele Gegenſtände), ſo wären die Erſcheinungen nur Arten, uns dieſe Gegenſtände vorzuſtellen; dieſe Vorſtel-

lungsarten hingen aber von der Beſchaffenheit unſrer Sinne und unſeres Erkenntniſsvermögens ab, und könnten bei einer andern Beſchaffenheit dieſer Vermögen auch anders ſeyn. Von jenen intelligibeln Gegenſtänden könnten wir uns aber keinen andern Begriff machen, als nach der Analogie der Erfahrungsbegriffe, d. i. ſo, daſs wir uns dieſelben als Urſachen, Wirkungen, Subſtanzen u. ſ. w. denken, weil dieſe Gegenſtände ſelbſt nicht durch Erfahrung erkannt werden können. Wir werden alſo unſere Kenntniſs ſolcher intelligibeln Gegenſtände, da wir von ihnen alles abſondern müſſen, was bloſs durch Erfahrung gegeben wird und zufällig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, d. i. ſolchen Begriffen, durch die wir uns jedes Ding zu denken genöthigt ſind (reinen Verſtandesbegriffen), ableiten müſſen. Daher führt uns nun unſere gegenwärtige Unterſuchung über die Denkbarkeit (logiſche Möglichkeit) eines ſchlechthin nothwendigen Weſens auf die Unterſuchung, was für ein Weſen, nach jenen reinen Verſtandesbegriffen, ein ſolches abſolut nothwendiges Weſen ſeyn könne (C. 593. ff. M. I, 683).

Gott,

als das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen.

28. Um dieſen Abſchnitt des gegenwärtigen Artikels ganz zu verſtehen, vergleiche man den Artikel: Ideal. Denn das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen iſt nichts anders als der Gegenſtand, den man ſich durch die Idee von einem Weſen, das der Inbegriff aller Realitäten iſt, denkt, alſo eine hypoſtaſirte, d. i. zu einer wirklich exiſtirenden Subſtanz gemachte, Idee (Ideal der reinen Vernunft). Wenn ſich nehmlich die Vernunft alle mögliche bejahende Beſtimmungen

(Prädicate), die den einzelnen Dingen der Sinnenwelt, in so fern sie zufällig sind, zukommen, selbst, oder den Grund derselben, in einem Wesen ohne alle Einschränkung befindlich, denkt, so ist das die Idee von einem Wesen, das die höchste Realität hat (oder Inbegriff aller Realitäten ist), weil die Realitäten (das, was durch die bejahenden Bestimmungen gedacht wird) aller übrigen Wesen als von ihm abgeleitet gedacht werden. Dieses Wesen ist durch seinen blossen Begriff vollkommen bestimmt, z. B. es ist ein einiges Wesen, weil es sonst nicht der Inbegriff und der Grund aller Realitäten seyn könnte; es ist ein einfaches Wesen, weil es sonst aus vielen abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, folglich von diesen abhängig, und also nicht der Grund der Abhängigkeit dieser doch von ihm abzuleitenden Wesen wäre (C. 607. M. I, 701.); es ist allgenugsam, weil es sonst nicht der Inbegriff aller Realitäten seyn könnte; ewig, weil es sonst einen Anfang gehabt haben, folglich ein anderes Daseyn voraussetzen müsste; unendlich, denn es ist der Inbegriff aller Realitäten, deren jede in ihrer Art unbeschränkt gedacht werden muss. Mit einem Wort, dieses Wesen kann, in seiner unbedingten Vollständigkeit, durch alle Prädicamente oder reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden. Dies ist nun der Begriff eines allerhöchsten oder auch eines allervollkommensten Wesens, wie es durch blosse Begriffe aus der Vernunft, durch die Vorstellung des unbedingten Inbegriffs alles Möglichen, als Realgrund alles in der Erfahrung Wirklichen, entspringt. Dies ist aber der Begriff von Gott, oder von der obersten Ursache der Natur, deren Daseyn, weil es nicht abgeleitet seyn könnte, unabhängig, d. i. absolut nothwendig seyn müsste. Das heisst nun Gott in transscendentalem Verstande, oder ohne dass dabei irgend eine Vorstellung aus der Erfahrung vorausgesetzt wird, gedacht. Wir haben nehmlich zu diesem Begriff von Gott nicht nöthig gehabt, etwa nachzusehen, wie sein Werk, die Na-

tur, beschaffen sei, um ihn daraus kennen zu lernen; sondern wir haben ihn ganz aus dem Begriff des höchsten oder vollkommensten Wesens selbst, folglich aus der Idee, so wie sie aus der Vernunft entspringt, bestimmt. Den Gegenstand selbst nun, der durch diesen Begriff (diese Idee) gedacht wird, nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, weil er durch diesen Begriff allein schon durchgängig so bestimmt ist, dass es nicht mehrere solche Gegenstände geben kann, er auch nicht andere Bestimmungen haben kann, als Realitäten, und folglich eben so durchgängig bestimmt ist, wie es sonst nur mit einem Individuum in der Anschauung, nie aber mit einem Begriff, der Fall ist. Man kann sich nun eine Wissenschaft denken, welche bloss in der Untersuchung dieses Ideals bestände, dies würde also eine transscendentale Theologie oder Wissenschaft von Gott seyn, in so fern er aus blosser Vernunft, ohne alle Beziehung auf Erfahrung, erkennbar seyn soll (C. 608. M. I, 703).

29. Allein, nun ist die Frage, existirt auch ein solches höchstes Wesen? Hat diese Idee nicht etwa eine ganz andere Bestimmung, als die, uns von dem Daseyn eines höchsten Wesens zu überzeugen? Und kann man zugeben, man könne sich vom Daseyn irgend eines Dinges dadurch überzeugen, dass man bloss den Begriff dieses Dinges entwickele, so dass man, wenn man diesen Begriff gehörig kenne, gestehen müsse, der Gegenstand, den man sich in diesem Begriff denke, sei vorhanden? Wozu diese Idee von einem höchsten Wesen in speculativer Absicht eigentlich dienen soll, wird in dem Artikel: Ideal, gezeigt werden. Hier haben wir es nur hauptsächlich mit der Untersuchung zu thun, ob das Daseyn eines solchen Ideals bewiesen werden könne.

30. Es sind nur drei Arten, das Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft zu beweisen, möglich. Entweder

a. der Beweis fängt von einer bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, z. B. dass in derselben ein Zusammenhang nach Zwecken und Mitteln sei, dass in derselben alles in seiner Art vollkommen sei, u. s. w. und steigt von dieser Beschaffenheit zur höchsten ausser der Sinnenwelt befindlichen Ursache derselben hinauf, nach dem Gesetze, dass alles seine Ursache haben müsse. Dieser Beweis heisst der physikotheologische; oder

b. man schliesst von einer unbestimmten Erfahrung (d. h. die beschaffen seyn mag, wie sie will) auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der kosmologische; oder

c. man abstrahirt von aller Erfahrung, und schliesst aus blossen Begriffen *a priori* auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der ontologische.

In dieser jetzt angegebenen Ordnung ist die menschliche Vernunft von dem einen Beweise zu dem andern fortgeschritten. Es soll nun gezeigt werden, dass sie alle drei nichts beweisen; weil aber die beiden letzten dem ersten, und der dritte den beiden ersten zum Grunde liegen, so wollen wir sie in der umgekehrten Ordnung untersuchen (C. 618. f. M. I, 718. 719.).

Der ontologische Beweis.

31. Der Schluss: ich existire als ein zufälliges Wesen, also muss auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, scheint dringend und richtig zu seyn, und doch machen es uns alle Begriffe des Verstandes gänzlich unmöglich, uns einen Begriff von einem solchen absolut nothwendigen Wesen zu machen (M. I, 720. C. 620.). Unter dem Begriff

eines schlechthin nothwendigen Wesens denken wir uns eigentlich nichts (reales). Denn die Wort- oder Namenerklärung, daſs es etwas sei, dessen Gegentheil unmöglich ist, enthält die logische Nothwendigkeit, oder daſs das Gegentheil nicht denkbar sei. Da fragt es sich aber immer: warum sollte es undenkbar seyn, da doch hier kein Widerspruch in dem Begriff liegt? Will man aber die Realerklärung geben, daſs es etwas sei, dessen Gegentheil real unmöglich ist, weil es von keinen Bedingungen abhängt, so ist diese Erklärung negativ, wir werfen nur alle Bedingungen weg, da bleibt mir aber nichts übrig, was ich denken kann (M. I, 721. C. 620. f.). Nun hat man zwar sogar versucht, Beispiele von schlechthin nothwendigen Dingen zu geben, z. B. daſs ein Triangel nothwendig drei Winkel haben müsse. Allein in allen solchen Beispielen ist die unbedingte Nothwendigkeit in den Urtheilen und nicht in den Dingen. Nehmlich unter der Bedingung, daſs es Triangel, oder dreieckigte, d. i. dreiwinklichte Figuren giebt, müssen sie freilich nothwendig drei Winkel haben. Allein das ist die logische Nothwendigkeit, daſs ich von dem Triangel nicht eine Bestimmung aussagen kann, die dem Begriff desselben widerspricht (M. I, 722. 723. C. 621. f.). Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile (in welchem im Prädicat dasselbe gesagt wird, was im Subject gedacht wird) aufhebe (verneine), und doch das Subject behalte, so entsteht ein Widerspruch, z. B. einen Triangel setzen (als vorhanden annehmen), und doch die drei Winkel desselben läugnen, ist widersprechend, hebe ich aber das ganze Subject auf (läugne ich, daſs es überhaupt einen Triangel giebt), so kann ich auch ohne Widerspruch das Prädicat aufheben, und diese Aufhebung des ganzen Urtheils ist gar nicht widersprechend. Gott ist allmächtig, das ist ein schlechthin nothwendiges Urtheil, wenn nehmlich ein Gott gesetzt wird (d. i. ein unendliches Wesen als vorhanden vorausgesetzt wird). Der Gedanke: Gott ist

nicht, enthält aber die Aufhebung des ganzen Subjects, und hierin ist kein Widerspruch (M. I, 724. C. 622). Wenn ich also das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subject aufhebe, so kann niemals ein Widerspruch entstehen, der in diesem Urtheile läge, daſs das Subject nicht ist. Man kann auch nicht sagen, es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können; denn das hieſse, es giebt schlechthin nothwendige Subjecte, welches eben bewiesen werden soll (M. I, 725. C. 623. f.).

32. Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren Richtigkeit jeder Mensch zugeben muſs) stellet man nun den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes gleichsam als eine Thatsache auf; und dieser Beweis heiſst, so wie ihn Descartes (*Resp. ad secund. obj. p.* 105.) vorträgt, also: was im Begriffe einer Sache enthalten ist, das ist von derselben wahr, oder läſst sich mit Wahrheit von derselben behaupten. Nun ist Gott das vollkommenste Wesen, also liegt in dem Begriffe desselben vollkommenes, nothwendiges Daseyn; folglich ist er da oder existirt. Leibnitz sagt nun, diesem Beweise fehle nichts, als daſs die Möglichkeit des vollkommensten Wesens nicht bewiesen sei. Dies ergänzt nun Leibnitz so: das vollkommenste Wesen enthält keine Negation (man kann ihm keine verneinende Bestimmungen beilegen, so daſs dadurch bejahende Bestimmungen in ihm aufgehoben würden), mithin enthält er keinen Widerspruch, und ist daher möglich. Da nun Gott möglich ist, so existirt er auch wirklich (Tiedemanns Geist der specul. Philosoph. VI. B. S. 125 u. 430). Er ist möglich heiſst hier innerlich oder logisch möglich, d. i. er läſst sich denken, der Begriff enthält keinen Widerspruch; aber kann er darum auch existiren, ist darum ein solcher Gegenstand auch äuſserlich, d. i. real möglich? Zu dem Begriff des Dinges auch das Daseyn, oder die Wirklichkeit, desselben rechnen, ist ein Widerspruch; denn der Begriff des Dinges ist ja die bloſse Vorstellung desselben in Ge-

danken, die Wirklichkeit besteht aber darin, dass es nicht die blosse Vorstellung in Gedanken, sondern der Gegenstand selbst ausser den Gedanken ist. Der Satz: in dem Begriff des vollkommensten Wesens liegt auch nothwendiges Daseyn, wäre auch eine blosse Tautologie (ein Satz, der im Prädicat das mit andern Worten sagt, was schon durchs Subject gesagt ist). Er hiesse so viel, als, das Wesen, das alle Vollkommenheiten, und unter diesen auch die Existenz hat, das hat die Existenz. Kann das Daseyn schon im Begriff eines Dinges liegen, so ist entweder der Begriff mit dem Dinge selbst einerlei, weil sich beide dann nicht mehr durch ihren specifischen Unterschied, das Daseyn, unterscheiden; oder das Daseyn wird mit dem Begriff angenommen, und dann wieder aus dem Begriff, als zu ihm gehörend, geschlossen. Allein das Daseyn kann nie in dem Begriff eines Dinges liegen, sondern es ist von jedem Begriff immer noch die Frage, ist auch ein solches Ding, als in dem Begriff gedacht wird, vorhanden? Und folglich bleibt der Begriff immer noch übrig, wenn man auch das Daseyn in Gedanken aufhebt; dadurch entsteht kein Widerspruch. Man sehe hierüber auch den Artikel Daseyn, 14. (C. 624. ff. M. I, 726. 727.).

33. Was ist die eigentliche Ursache der Schwierigkeit bei der Frage nach dem Daseyn eines allervollkommensten Wesens? Keine andere als die, dass wir das Daseyn desselben durch die blosse Kategorie des Daseyns ohne alles Schema (ohne dass wir es in eine bestimmte Zeit setzen, ohne ein Wann und, ohne es in den Raum zu setzen, ohne ein Wo) denken müssen. Mithin fehlt es uns an einem Merkmal, das Daseyn des vollkommensten Wesens von der blossen Möglichkeit desselben (also das Ding selbst von dem Begriff desselben) zu unterscheiden. Denn das Daseyn der Erscheinungen unterscheidet sich von der blossen Möglichkeit derselben dadurch,

dafs das blofs mögliche Ding als in irgend einer (unbeftimmten) Zeit exiſtirbar gedacht, das wirkliche Ding aber in einer beftimmten Zeit entweder felbft empfunden, oder doch als mit irgend einer Empfindung nach nothwendigen Erfahrungsgefetzen zufammenhängend erkannt wird (z. B. dafs eine Stadt Rom exiftirt, ob wir fie wohl niemals fehen). Bei dem allervollkommenften Wefen, das als ein Ding an fich, nicht in den Sinnen, alfo nicht in Raum und Zeit ift, fällt Raum und Zeit, die Empfindung und jedes Erfahrungsgefetz weg, wo ift da alfo ein Merkmal, die Wirklichkeit von der blofsen Möglichkeit zu unterfcheiden? Nun kann man wohl angeben, was man damit meine, wenn man fagt, der Gegenftand müffe noch vom Begriff unterfchieden werden, nehmlich dafs noch etwas aufser dem Gedanken fei, was in dem Begriff gedacht werde. Allein dies ift blofs ein verneinender Satz, und wir können uns fchlechterdings keine Vorftellung davon machen, wie noch etwas, das nicht im Raum und auch nicht Gedanke fei, vorhanden feyn könne. Wir fchieben ein fchematifches Irgendwofeyn in Gedanken unter (C. 628. f. M. I, 730.), f. Dafeyn, 13.

34. Der Begriff eines höchften oder vollkommenften Wefens ift eine in mancher Abficht fehr nützliche Idee (f. Idee und Ideal); aber eine blofse Idee (und folglich auch diefe) ift ganz unfähig, uns zu der Erkenntnifs zu verhelfen, ob ein Gegenftand exiftire oder nicht. Sie vermag nicht einmal uns zu belehren, ob ein Ding real möglich fei, oder exiftiren könne. Leibnitz hat folglich nicht die Möglichkeit des höchften Wefens *a priori*, aus der blofsen Idee deffelben, eingefehen, wie er fich fchmeichelte; weil das Merkmal der Möglichkeit fynthetifcher Erkenntniffe (dergleichen die Erkenntnifs des Dafeyns eines Dinges ift) immer nur in der Erfahrung gefucht werden mufs. Die-

ſer ſo berühmte ontologiſche oder auch Carteſianiſche *) Beweis, für das Daſeyn eines höchſten Weſens, aus bloſsen Begriffen des reinen Verſtandes, welche die Vernunft durch den Begriff des Unbedingten zu Ideen erhebt (z. B. die Realität, vermittelſt der Vorſtellung des Inbegriffs alles deſſen, was in einzelnen ſinnlichen Gegenſtänden einzeln anzutreffen iſt, zur Idee einer unbedingten Vollſtändigkeit aller Realitäten, oder eines vollkommenſten Weſens), beweiſet alſo **nichts**. Es iſt an dieſem Beweiſe alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl eben ſo wenig aus bloſsen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann dadurch an Vermögen, daſs er in der Rechnung ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängte, um den Zuſtand ſeines Vermögens zu verbeſſern (C. 629. f. M. I, 732. 733.), ſ. übrigens Ontotheologie.

Der kosmologiſche Beweis.

35. Es war etwas ganz Unnatürliches (denn in allen andern Fällen kann man nie aus dem bloſsen Begriff eines Dinges ſein Daſeyn beweiſen) und eine bloſse Neuerung des Schulwitzes, daſs man es verſuchte, aus einer ganz willkührlich entworfenen (obwohl, zu einem andern Zweck, aus der Vernunft entſprungenen) Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes auszuklauben. In der That wür-

*) Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, einer der berühmteſten Prälaten ſeiner Zeit, der den 21. April 1109. in dem 76. Jahre ſeines Alters ſtarb, hat dieſen Beweis für das Daſeyn Gottes zuerſt gebraucht. Descartes hat ihn nur in groſses Anſehen gebracht. Aber Thomas von Aquino widerlegte ihn ſchon (Bayle Wörterbuch, Artik. Anſelmus. *Anſelm. Cantuar. Proſolog. c.* 2. *et pro inſipiente p.* 35. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. IV. B. S. 256. f.).

de man auch nicht auf diesen Weg gekommen seyn, forderte nicht die Vernunft zur Existenz des Zufälligen irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufsteigen von Daseyn zu Daseyn stehen bleiben könne), und wäre nicht die Vernunft dadurch genöthigt worden, einen für das absolut nothwendige Wesen passenden Begriff aufzusuchen. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealesten Wesens zu finden, und so wurde diese nun zur bestimmten Kenntnifs desjenigen Wesens gebraucht, von dessen nothwendigem Daseyn man schon anderweitig überredet war (nehmlich zur Kenntnifs des schlechthin nothwendigen Wesens). Indessen verhehlte man sich diesen natürlichen Gang der Vernunft, und versuchte den Beweis von dem Begriff des allerrealesten (vollkommensten) Wesens anzufangen, und die Nothwendigkeit seines Daseyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen bestimmt war. So entsprang der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, d. i. den, der für gemeine Erkenntnisse zureicht, noch für die schulgerechte Prüfung genugthuend ist (C. 631. f. M. I, 734.). Der kosmologische Beweis behält diese Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität (Vollkommenheit) bei, schliefst aber von der erstern auf die letztere. So kömmt der Beweis wieder in das Geleis einer wenigstens natürlichen Schlufsart, welche für den gemeinen und auch für den speculativen Verstand die meiste Überredung bei sich führt. Diese Schlufsart, von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, zieht auch sichtbarlich die ersten Grundlinien zu allen Beweisen der natürlichen Theologie, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird. Alle die andern Beweise sind der mit Laubwerk und Schnörkeln verzierte und versteckte kosmologische. Leibnitz nannte diesen kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes den Beweis *a contingentia mundi*,

d. h. von der Zufälligkeit der Welt, und er ist kein anderer als der in 7. vorgetragene, nur mit dem Unterschiede, dass er aus der kosmologischen Reihe heraus und auf eine Idee (vom allerrealesten Wesen) überspringt, und daher der (nicht reine, sondern) gemischte kosmologische Beweis heissen sollte (s. 11.). Dieser Beweis selbst ist im Artikel Cosmotheologie, 4. bereits vorgetragen, und die Schlussfolge beruhet auf dem vermeintlich *) transscendentalen Naturgesetze: dass alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben müsse, bis sich die vollständige Reihe in einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen müsse, welche aber (und dies ist der diesem Beweise eigenthümliche Sprung, weswegen er der gemischte kosmologische heisst) nur das allerrealeste Wesen seyn könne (C. 631 — 634. M. I, 734. 735.).

36. Dieser Beweis ist aber im Grunde kein anderer, als der ontologische, der in 31. ff. vorgetragen worden ist. Denn er thut nur einen Schritt

*) Der Begriff des Zufälligen kann nicht mit dem der Causalität unmittelbar verknüpft werden. Es ist also kein transscendentaler Satz, dass alles Zufällige eine Ursache, sondern dass die Entstehung alles Zufälligen oder alle Veränderung eine Ursache habe, woraus dann folgt, dass wenn die Ursache nicht wäre, auch die Wirkung nicht seyn würde, und sie folglich zufällig ist. Hieraus folgt, dass einiges Zufällige eine Ursache hat. Behauptet man aber, dass alles Zufällige eine Ursache habe, so versteht man schon unter zufällig, was nur als Folge wovon existiren kann. Wollte man aber unter zufällig verstehen, etwas, dessen Gegentheil möglich ist, und bei dem Begriff gänzlich von Ursache und Wirkung abstrahiren, so lässt sich gar nicht begreifen, ob es eine Ursache habe oder nicht, ob sein Daseyn also von etwas anderm abhängig, d. i. ob es real zufällig sei. Es lässt sich wohl denken, dass keine Materie sei, aber daraus folgerten die Alten doch nicht, dass sie zufällig sei, sondern viele hielten sie vielmehr für nothwendig (C. 290. f.).

von der Erfahrung zum Daseyn eines nothwendigen Wesens, und, um zu zeigen, welches dieses nothwendige Wesen sei, wird er in der Fortsetzung (s. Cosmotheologie, 4, b.) der ontologische Beweis; und dieser letztere enthält auch eigentlich die beweisende Kraft (*nervum probandi*) in dem kosmologischen Beweise (M. I, 738.). Alle Blendwerke im Schliessen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art, d. i. nach den Regeln der Logik, vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung (C. 634. ff. M. I, 739.). Wenn der Satz:

a) ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen ist zugleich das allerrealeste Wesen,

als worin eigentlich die beweisende Kraft des gemischten kosmologischen Beweises liegt, richtig ist, so muss er sich *per accidens* (verändert, d. i. so, dass der allgemeine Satz ein besonderer wird) umkehren lassen. Dann heisst er so:

b. einige allerrealeste Wesen sind zugleich nothwendige Wesen.

Nun ist aber ein allerrealestes (vollkommenstes) Wesen (*ens realissimum*) von dem andern in keinem Stücke unterschieden, also muss sich obiger Satz a. auch schlechthin (*simpliciter*, d. i. so, dass die Quantität des Satzes dieselbe bleibt, und folglich der umgekehrte Satz wieder allgemein ist) umkehren lassen. Dann heisst er so:

c. ein jedes allerrealestes Wesen ist zugleich das schlechthin nothwendige Wesen.

Dies ist aber die Behauptung des ontologischen Beweises (C. 636. M. I, 740.). Der kosmologische Beweis begeht also sogar eine *ignoratio elenchi*, oder den logischen Fehler, dass er das gar nicht trifft, worauf es doch ankömmt; denn er verheisst uns ei-

nen neuen Fuſsſteig, und bringt uns auf den alten zurück (C. 637. M. I, 741.).

37. Es ſind eigentlich folgende vier dialektiſche Anmaſsungen in dieſem Beweiſe:

a. Der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchlieſsen, der aber nur für die Dinge in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, weil die Zufälligkeit die Abhängigkeit des Daſeyns heiſst; daſs es aber eine Urſache iſt, wovon das Daſeyn abhängt, rührt daher, weil die Entſtehung des Zufälligen eine Veränderung iſt, die nach dem transſcendentalen Geſetze der Natur, daſs alle Veränderung eine Urſache hat, eine Urſache haben muſs, welches aber nur in der Sinnenwelt, nicht über die Sinnenwelt hinaus, wie hier, Gültigkeit hat;

b. Der Schluſs von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache derſelben auſser der Sinnenwelt. Dieſer Schluſs hat gar keine Gültigkeit für die erſte Urſache, wenn ſie auch in der Sinnenwelt ſeyn ſollte, weil, wenn er beweiſend ſeyn ſollte, die Sinnenwelt ein Inbegriff von Dingen an ſich ſeyn müſste. Noch weniger aber kann man mit dieſem Beweiſe über die Sinnenwelt hinaus kommen;

c. Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft, die Weglaſſung aller Bedingungen für die Vollendung ſeines Begriffs zu halten, da man doch durch dieſe Weglaſſung nun gar nichts mehr begreifen kann (ſ. 31.);

d. Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs von einem Inbegriff aller Realität (daſs in demſelben kein Widerſpruch iſt) mit der transſcendentalen Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt (daſs auch ein ſolches Weſen vorhanden ſeyn könne), welche letztere man nur von Gegenſtänden der Erfahrung wiſſen kann (M. I, 744. 745. C. 637. f.).

Der kosmologiſche Beweis thut alſo der Frage wegen des Daſeyns des abſolut nothwendigen Weſens kein Genüge. Man kann dieſes Daſeyn nicht mit apodiktiſcher Gewiſsheit behaupten. Es mag zuläſsig ſeyn, eine Urſache anzunehmen, von der ſich alle möglichen vorhandenen Wirkungen ableiten laſſen; aber es läſst ſich nicht behaupten, daſs ſie ein abſolut nothwendiges Daſeyn habe; denn ſonſt müſste auch die Erkenntniſs dieſes Daſeyns abſolute Nothwendigkeit haben, oder ſich dieſes Daſeyn auch nicht einmal in Gedanken aufheben laſſen (C. 638. ff. M. I, 744. 745.).

38. Die ganze Aufgabe in Anſehung des Daſeyns eines allervollkommenſten Weſens (transſcendentalen Ideals) kommt darauf an, entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit zu finden; das eine würde auch das andere möglich machen. Aber beides überſteigt gänzlich alle äuſserſten Beſtrebungen, unſern Verſtand über dieſen Punct zu befriedigen, alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen (C. 640. f. M. I, 746.). Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für den menſchlichen Verſtand. Selbſt die Ewigkeit macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht aufs Gemüth, ſo ſchauderhaft er-

haben ſie auch ein Haller *) ſchildern mag; denn ſie miſst nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren und ihn auch nicht ertragen, daſs ein Weſen gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Übrige iſt bloſs durch meinen Willen vorhanden (C. 641. M. I, 747.). Viele Kräfte der Natur bleiben für uns unerforſchlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug

*) So ſagt z. B. Haller in ſeinem unvollendeten Gedicht über die Ewigkeit, das er im Jahr 1736 verfertigt hat:

Als mit dem Unding noch das neue Weſen rang,
Und, kaum noch reif, die Welt ſich aus dem Abgrund ſchwang,
Eh' als das Schwere noch den Weg zum Fall gelernet,
Und auf die Nacht des alten Nichts
Sich goſs der erſte Strom des Lichts,
Warſt du (Ewigkeit), ſo weit als itzt, von deinem Quell entfernet.
Und wenn ein zweites Nichts wird dieſe Welt begraben,
Wenn von dem All nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch von andern Sternen helle,
Wird ſeinen Lauf vollendet haben;
Wirſt du ſo jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig ſeyn wie heut.
Die ſchnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und ſelbſt des Lichtes Flügel langſam ſind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,
Und wenn ich auf der March des Endlichen nun bin,
Und von der grauſen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir ſehe,
Iſt alle Macht der Zahl, vermehrt mit tauſend Malen,
Noch nicht ein Theil von dir,
Ich tilge ſie und du liegſt ganz vor mir.

nachſpüren; das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object (d. i. der überſinnliche Grund, der da macht, daſs unſerer Sinnlichkeit dieſer und kein anderer Stoff gegeben iſt) iſt und bleibt für uns unerforſchlich, wir können es, als auſser dem Felde der Erſcheinungen befindlich, mit unſerer Erkenntniſs nicht erreichen. Ein Ideal der reinen Vernunft aber, wie das allervollkommenſte Weſen, kann nicht unerforſchlich heiſsen, denn es hat weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen, als das Bedürfniſs der Vernunft, vermittelſt der Vorſtellung dieſes Weſens alle ſynthetiſche Einheit der Erkenntniſs zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich, vielmehr muſs dieſer Gegenſtand, als bloſse Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo, was ſie eigentlich iſt und bedeuten ſoll, erforſcht werden können; denn von unſern Begriffen Rechenſchaft geben, heiſst ja eben Vernunft haben (C. 641. M. I, 748.).

39. Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen des Daſeyns eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. Beide bisher geführten Beweiſe (der ontologiſche, 31. ff. und der kosmologiſche, 35. ff.) waren transſcendental, d. i. ganz unabhängig von Gründen aus der Erfahrung (empiriſchen Principien) verſucht. Denn obgleich der kosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſondern Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durch die Erfahrung (das empiriſche Bewuſstſeyn) überhaupt gegebene Exiſtenz geführt, und verläſst ſogar dieſen Gang, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialektiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die

Begriffe der absoluten Nothwendigkeit und höchsten Realität verknüpft, und eine bloſse Idee zu einem wirklichen ſubſtanziellen Gegenſtande macht (realiſirt und hypoſtaſirt)? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daſeyn eines ſolchen Weſens zurückzubeben; und wie fängt man es an, daſs ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe, und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wieder zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einſicht gelange? (C. 642. f. M. I, 749.). Setzt man irgend eine Exiſtenz voraus, ſo kann man der Folgerung nicht ausweichen, daſs auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete der kosmologiſche Beweis. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo kann ich mir ſein Daſeyn doch niemals als ſchlechterdings nothwendig vorſtellen (ich frage immer, wo iſt es her?). Das heiſst, ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber niemals von einem nothwendigen Weſen anfangen (C. 643. f. M. I, 750.). Wenn ich hiernach

a. zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas nothwendiges denken muſs;

b. kein Ding an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt (und im Stande) bin:

ſo können auch Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge an ſich ſelbſt angehen, weil ſonſt beides einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſeyn würde, und nicht zuſammen ſtatt haben könnte. Folglich können dieſe beiden Grundſätze nicht objective Principien ſeyn, ſondern ſie ſind regulative Principien, welche nichts anders ſagen, als,

ihr sollt an den Gegenständen der Erfahrung alles als bedingt nothwendig, und nichts als absolut nothwendig betrachten (M. I, 751. C. 644. f.); aber ihr müsset ausserhalb der Reihe der Erfahrungen (der Welt) ein schlechthin nothwendiges Wesen annehmen (nicht, um es als wirklich vorhanden zu betrachten, und es so zu einem Grund einzelner Wirkungen und Zweckverbindungen in der Natur zu gebrauchen, welches eigentlich allen Vernunftgebrauch zerstören und alle Einsicht in die Natur unmöglich machen würde, sondern) um alles Daseyn der Erscheinungen durch diesen Begriff unter Eine Einheit (Einen Grund, in dem alles gegründet sei) zusammen zu fassen. In der Welt aber könnet ihr niemals das schlechthin nothwendige Wesen finden, weil der Satz b. euch gebietet, alle Ursachen in der Erfahrung, und jedes Daseyn in derselben (d. i. alles, was unter dem Begriff eines nothwendigen Wesens, als des Grundes seines Daseyns, zusammengefasst ist) jederzeit als abgeleitet von einem andern Daseyn in der Erfahrung anzusehen (C. 644. f. M. I, 752.). Die Philosophen des Alterthums, Anaxagoras, Plato, Aristoteles u. s. w. sehen alle Form der Materie als zufällig und alle Materie als ursprünglich und nothwendig an. Allein die Materie ist nicht absolut nothwendig, weil jede Bestimmung derselben, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, welche das Reale derselben ausmacht, wodurch sie empfunden und folglich Gegenstand der Erfahrung wird, eine Wirkung ist, die folglich ihre Ursache haben muss, und weil auch die Materie sich in Gedanken aufheben und wegdenken lässt. Dass aber die Alten sich die Materie als nothwendig dachten, rührt daher, weil sie als das immer vorhandene, nicht entstehende und nicht vergehende Substrat aller Veränderungen (als Substanz) muss gedacht werden. Das hindert aber nicht, dass man nicht dieses Substrat mit allem, was ihm inhärirt, die Substanz mit allen Accidenzen, die Materie mit allen ihren Veränderungen wegdenken könnte.

Folglich ist sie nicht absolut nothwendig (M. I, 753. C. 645. ff.). Das Ideal des höchsten Wesens (das allerrealeste Wesen als wirkliches Individuum) ist also, wie aus diesen Betrachtungen folgt, nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspringe. Es ist aber der Schein unvermeidlich (natürlich), sich dieses formale Princip als constitutiv (als setze es die wirkliche Beschaffenheit eines wirklichen Dinges fest) vorzustellen. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten (die lediglich nur verschiedene Einschränkungen desselben sind) ursprünglich möglich macht, unvermeidlich für ein an sich selbst gegebener, für sich bestehender Gegenstand gehalten wird, so ist es auch unvermeidlich, die Idee des allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, für einen Gegenstand an sich zu halten (M. I, 754. C. 647. f.).

Der physikotheologische Beweis.

40. Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt (im ontologischen Beweise) noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt (im kosmologischen Beweise) das Daseyn eines höchsten Wesens beweisen kann; so fragt sichs nun noch, ob nicht eine bestimmte Erfahrung von der Beschaffenheit und Anordnung eines vorhandenen Dinges dieses leisten könne? Ein solcher Beweis würde der physikotheologische heissen können. Sollte dieser auch unmöglich seyn, so ist überall kein genugthuender Beweis aus bloss speculativer Vernunft für das Daseyn eines höchsten Wesens möglich (C. 648. M. I, 755.). Man wird nach allen vorhergehenden Bemerkungen bald einsehen, dass der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet

werden könne. Denn wie kann jemals eine Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen seyn sollte (also eine Wirkung, aus der man die wirkliche Beschaffenheit des allerrealesten Wesens herleiten könnte)? Darin besteht ja eben das Eigenthümliche einer Idee (Vorstellung des Unbedingten, da in der Erfahrung alles bedingt ist), dass ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren, d. i. vollkommen ähnlich und gleich seyn kann. Die transscendentale Idee von einem schlechthin nothwendigen, allgenugsamen Urwesen ist so überschwänglich gross, so hoch über jeden Erfahrungsgegenstand, der jederzeit bedingt ist, erhaben, dass man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer Verknüpfung in der Erfahrung (empirischen Synthesis) ein Beispiel oder die mindeste Leitung dazu giebt, suchen wird (C. 649. M. I, 756.). Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es noch fernere Untersuchung wegen seines noch höhern Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und als ein bloss intelligibeles (durch den reinen Verstand gedachtes und nie zu erfahren mögliches) Wesen nicht in der Reihe der Naturursachen mitbegreifen, welche Brücke kann dann die Vernunft wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Man kann nicht von der Erfahrung hinaus ins Übersinnliche, da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Verknüpfung (Synthesis) und Erweiterung unserer Erkenntniss überhaupt, auf nichts anders, als mögliche Erfahrung, mithin bloss auf Gegenstände der Sinne gestellt sind und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können (C. 649. f. M. I, 757.). Folgendes ist nun der physikotheologische Beweis selbst: Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermesslichen Schauplatz von Mannigfal-

tigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit und Schönheit. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäſsigkeit im Entſtehen und Vergehen; jede Urſache in derſelben weiſet aber immer wieder auf eine andere Urſache hin, ſo daſs dies ganze All in den Abgrund des Nichts verſinken müſste, nähme man nicht eine urſprüngliche und unabhängig für ſich beſtehende Urſache dieſes ganzen Alls an. Wie groſs ſoll man ſich aber dieſe höchſte Urſache denken? Da wir die Welt ihrem ganzen Inhalt nach nicht kennen, und ihrer Gröſse nach auch durch die Vergleichung mit allem, was möglich iſt, nicht ſchätzen können, ſo wollen wir, denn daran hindert uns nichts, dieſes höchſte Weſen dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere mögliche ſetzen (C. 650. f. M. I, 758.).

41. Dieſer Beweis verdient Achtung. Er iſt der älteſte. So weit alle Nachrichten gehen, hat ihn Sokrates zuerſt gebraucht, und ihn wahrſcheinlich zuerſt entdeckt. Er findet ſich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates (I, 4.). Sextus Empirikus führt ihn auch unter Sokrates Namen an (*adv. Math. IX*, 92. ſ. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II. S. 32.). Der erſte Phyſikotheologe unter den neuern Philoſophen war Heinrich More in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Dieſer Philoſoph ſuchte aus der in der Natur-Ökonomie überall hervorleuchtenden Weisheit das Daſeyn eines freien und weiſen Urhebers derſelben zu beweiſen (Tiedemann Geiſt der ſpeculat. Phil. B. V. S. 509.). Dieſer phyſikotheologiſche Beweis verdient aber auch darum Achtung, weil er der klarſte und der gemeinen Vernunft angemeſſenſte iſt (M. I, 759.). Er belebt überdem das Studium der Natur. Es würde auch troſtlos und umſonſt ſeyn, ihn nicht zu achten. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende Beweisgründe unabläſsig gehoben wird, kann durch keine

Zweifel der Speculation ſo niedergedrückt werden, daſs ſie ſich nicht wieder bis zu einem oberſten und unbedingten Urheber ſo vieler Wunder der Natur erheben ſollte (M. I, 760. C. 651. f.). Ob man aber gleich wider die Vernunftmäſsigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einwenden kann, ſondern es vielmehr empfehlen und aufmuntern muſs, ſo bedarf dieſer Beweis doch Gunſt. Er kann überdem das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun, ſondern gründet ſich auf den ontologiſchen Beweis (31. ff.), welchem er nur zur Einleitung (Introduction) dient. Der ontologiſche Beweis iſt alſo der einzig mögliche (wofern überall ein ſpeculativer Beweis ſtatt finden könnte) (C. 652. f. M. I, 761.).

42. Die Hauptmomente dieſes Beweiſes ſind:

a. In der Welt befinden ſich überall deutliche Zeichen von Weisheit;

b. Ohne ein anordnendes vernünftiges Princip iſt ſolche Weisheit nicht möglich;

c. Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache der Welt;

d. Die Einheit dieſer Urſache läſst ſich aus der Einheit in der Welt ſchlieſsen (M. I, 762.).

Dieſer Beweis hat die Analogie für ſich (M. I, 763.). Er würde aber nur einen Weltbaumeiſter beweiſen. Mehr hat auch Sokrates nicht behauptet (*Xenoph. Mem. Socr. IV*, 3. *I*, 4. Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. B. II. S. 39.). Denn um einen Weltſchöpfer auf dieſem Wege zu beweiſen, müſsten wir die Zufälligkeit der Materie beweiſen, welches nicht möglich iſt, da alle Zufälligkeit nur den Zuſtand betrifft, worin ſich die Materie befindet, aber nicht die Materie ſelbſt, welche in der Erfahrung

weder entsteht noch vergeht (M. I, 764. C. 653 — 655.).

43. Der Schluſs in dieſem Beweiſe gehet alſo von der Ordnung und Zweckmäſsigkeit, die in der Welt durchgängig zu finden iſt, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muſs beſtimmt ſeyn. Nun geben die Prädicate von ſehr groſser, von erſtaunlicher Macht und Trefflichkeit gar keinen beſtimmten Begriff. Da folglich nur das All (*omnitudo*) aller Realität im Begriff durchgängig beſtimmt iſt, ſo kann der Begriff von der Urſache der Welt kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit u. ſ. w., mit einem Wort, alle Vollkommenheit beſitzt (C. 655. f. M. I, 765.). Nun vermag aber niemand einzuſehen, ob zur Weltgröſse (nach Umfang ſowohl als Inhalt) Allmacht, zur Weltordnung höchſte Weisheit, zur Welteinheit abſolute Einheit des Urhebers u. ſ. w. nöthig ſei. Daher iſt es unmöglich, aus der Natur einen hinlänglichen Begriff von dem Urweſen, weder zum Behuf der geſammten Naturkenntniſs, noch zum Behuf des Praktiſchen, als Grundlage der Religion, abzuleiten (M. I, 766. C. 656.) Wir bedürfen nehmlich zur Naturkenntniſs ſowohl, als auch zur Religion den Begriff eines Gottes, d. i. eines Urhebers der Welt unter moraliſchen Geſetzen, ſ. Endzweck, 10 — 12. Dieſen Begriff können wir aber nicht an jedes von uns gedachte verſtändige Weſen verſchwenden, das nur viel Vollkommenheit hat. Oder iſt es erlaubt, von einem Weſen, das recht viel Vollkommenheit hat, vorauszuſetzen, daſs es alle mögliche beſitze (U. 403. M. II, 937.)? Der Schritt zu der abſoluten Vollſtändigkeit (Totalität) iſt auf dem empiriſchen Wege ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn aber doch im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches Mittels bedient man ſich alſo wohl, um über die weite Kluft vom Bedingten in der Erfahrung

zum Abſolutunbedingten, was in keiner Erfahrung zu finden iſt, zu kommen (C. 656. M. I, 767.)? Nachdem man bis zur Bewunderung der Gröſse, der Weisheit, der Macht u. ſ. w. des Welturhebers gekommen iſt (42, a.), und nun nicht weiter kommen kann, ſo verläſst man dieſen Beweis aus der Erfahrung und geht (42, b.) über zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäſsigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Der Beweis ſpringt alſo von der Erfahrung über auf den kosmologiſchen Beweis (35. ff.), und da dieſer nur der verſteckte ontologiſche iſt (36.), ſo wird ein anſcheinender Erfahrungsbeweis ein verunglückter Vernunftbeweis (M. I, 768. C. 657.). Diejenigen, die ſich auf dieſen Beweis ſtützen (die Phyſikotheologen) haben alſo gar nicht Urſache gegen die Beweisart aus bloſsen Begriffen (die transſcendentale) ſo ſpröde zu thun, und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner herabzuſehen, als ſei dieſe transſcendentale Beweisart das Spinnengewebe finſterer Grübler. Denn die Phyſikotheologen ſind wahre Ontotheologen (die das Daſeyn Gottes wie in 35. ff. beweiſen); daſs ihr Beweis aus der Erfahrung ſeyn ſoll, iſt ein bloſser Schein (M, I, 769. C. 657. f.). Hieraus folgt, daſs der ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (35. ff.) der einzig mögliche iſt, wenn überall nur ein Beweis für einen ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satz, daſs eine höchſte Welturſache vorhanden ſei, möglich iſt (C. 658. M. I, 770.). Was aber für Fehler entſtehen, wenn wir die Idee von Gott für einen wirklichen und nicht bloſs idealen Erklärungsgrund (conſtitutives und nicht bloſs regulatives Princip) halten, findet man im Artikel: Vernunft, ſ. übrigens Theologie und Phyſikotheologie.

Gott,
als der Welturheber, oder der moralische Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an das Daseyn Gottes.

44. Das moralische Gesetz macht es nothwendig, dass wir uns bei unserm sittlich guten Verhalten die Erlangung einer unserer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit als möglich denken. Dazu müssen wir aber das Daseyn Gottes als Welturhebers (der das Sittengesetz will, und daher die Glückseligkeit durch die Einrichtung und Regierung der Veränderungen in der Welt jedem moralischen Wesen, angemessen seiner Sittlichkeit, zutheilt, der also eine in allem Betracht unendliche Intelligenz, d. i. wirklich eine Gottheit seyn muss,) nothwendig voraussetzen (postuliren, nicht willkührlich annehmen oder supponiren), s. Existenz, 3. (M. II, 340. P. 223. f.). Diesen Zusammenhang selbst, oder den Beweis dafür, dass der Glaube an das Daseyn Gottes dem sittlich guten, aber sinnlichen Wesen nothwendig ist, oder dass es (zwar nicht theoretisch für das Erkennen, aber welches eben so viel und noch mehr werth ist, dass es für das Handeln, also) dem Sittlichguten moralisch gewiss ist, dass ein Welturheber existirt, findet man in den Artikeln: Glaubenssache, 3. u. 5. ff. und Endzweck, 10. ff. s. auch Teleologie. Man siehet aus der Auseinandersetzung in den angeführten Artikeln, dass die Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen, subjectiv (Bedürfniss, aber ein Vernunftbedürfniss ist, so dass die Annahme desselben nur mit der sittlichen Güte des sittlich guten Wesens selbst aufhören kann) und nicht objectiv (Pflicht, als wenn es geboten werden könnte, das Daseyn Gottes zu glauben) ist, s. Bedürfniss. Diese Annehmung des Daseyns Gottes ist mit dem Bewusstseyn der Pflicht, als eines Zwecks des Handelnden, unzertrennlich verbunden, und ist ein durch das Sittengesetz für die erkennende (theoreti-

fche) Vernunft nothwendig gemachter Act. In Beziehung auf das Erkennen (oder als Erklärungsgrund) wäre diefe Annehmung aber nur Hypothefe; allein in Beziehung auf das Handeln nach einem Endzweck (oder als das, was es allein möglich macht, bei unfern fittlich guten Handlungen einen Endzweck zu haben) kann fie ein moralifcher Glaube oder ein reiner Vernunftglaube heifsen (M. II, 542. P. 526. f.) f. Chriftenthum (S. 761. u. 771.). Diefer Glaube kann auch durch nichts wankend gemacht werden, weil Niemand je beweifen kann, dafs es keinen Gott gebe, und weil auch mit dem Umfturz diefes Glaubens die fittlichen Grundfätze felbft würden umgeftürzt werden. Da hier die fittliche Handlung nicht als Mittel wozu, fondern als Zweck an fich moralifch nothwendig ift, fo mufs auch die Bedingung derfelben (Gott, als derjenige, der alle Zwecke, deren Erreichung nicht vom handelnden Subject abhängen, der Moralität unterwirft) nothwendig (nicht willkührlich) angenommen werden (M. I, 996. C. 856.). Das moralifche Gefetz führt alfo zur Religion, indem es uns nöthigt, das Dafeyn eines Welturhebers anzunehmen, und unfere Pflichten als feine Gebote anzufehen, der uns diefe aber nicht als feine willkührlichen, für fich felbft zufälligen, Verordnungen (Sanctionen) vorfchreibt, fondern mit deffen Willen fie als wefentliche Gefetze unferes eigenen freien Willens übereinftimmen (P. 233. M. II, 545.), f. Glückfeligkeitslehre, 2.

45. Nun läfst fich auch die Frage beantworten: ob der Begriff von Gott ein zur Phyfik (mithin auch zur Metaphyfik, in fo fern diefe die reinen Principien *a priori* der Phyfik enthält), oder ob er ein zur Moral gehöriger Begriff fei? Naturveränderungen von Gott ableiten, heifst nehmlich nicht, fie phyfifch erklären; durch fichere Schlüffe aber, vermittelft der Metaphyfik, von der Kenntnifs diefer Welt

(durch den physikotheologischen oder kosmologischen Beweis) oder gar aus blossen Begriffen (durch den ontologischen Beweis) zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, ist (wie wir gesehen haben) unmöglich (M. II, 358. P. 249.). Man kann nicht von einer einzigen Eigenschaft Gottes, im eigentlichen Sinne des Worts, eine Erkenntniss, noch weniger aber bloss aus der Natur einen bestimmten Begriff von Gott erlangen. Nur in Ansehung des Praktischen (zum Handeln) bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff des Verhältnisses übrig (nehmlich dass, so wie der tugendhafte Mensch durch seinen Willen das Sittlichgute will und wirkt, auch in Gott etwas uns Unbekanntes ist, das auch das Sittlichgute will und wirkt, welches wir analogisch den göttlichen Willen nennen können), welchem das Moralgesetz (das dieses Verhältniss *a priori* bestimmt) objective Realität verschafft (oder macht, dass wir durchaus annehmen müssen, es sei Gottes Wille, nicht bloss ein Gedanke in uns, sondern auch ein Gegenstand ausser uns). So bekömmt die Idee von Gott, aber immer nur in Beziehung auf unsere Ausübung des moralischen Gesetzes (nicht um durch diese Idee etwas zu erklären oder zu verstehen), Realität (oder wir müssen anerkennen, dass es einen solchen Gott, der da will, dass wir moralisch gut handeln, und der darnach unser Schicksal bestimmt, wirklich gebe) (P. 248. f. M. II, 357.). Auf diesem Wege allein bekommen wir auch einen genau bestimmten Begriff dieses Urwesens; denn soll das höchste Gut (die vollkommenste Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit) für uns möglich seyn (welches durchaus eine vernünftige Weltursache oder eine Gottheit voraussetzt), so muss der Welturheber die höchste Vollkommenheit besitzen, Er muss allwissend seyn u. s. w. s. Ethikotheologie (P. 252. M. II, 359.) Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht

zur Physik, d. i. für die *a priori* untersuchende und erklärende (speculative) Vernunft, sondern zur Moral, d. i. für die *a priori* gebietende und einen allgemeingültigen und nothwendigen Zweck aller menschlichen Handlungen vorschreibende (praktische) Vernunft, gehöriger Begriff (P. 252.). Dass man übrigens in der Geschichte der griechischen Philosophie vor Anaxagoras (s. Anaxagoras) keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie antrifft, rührt daher, weil man mit den Übeln in der Welt nicht fertig werden konnte. Die alten griechischen Philosophen zeigten daher eben darin Verstand und Einsicht, dass sie das Urwesen unter den Naturwesen aufzufinden suchten. Aber nachdem das scharfsinnige griechische Volk so weit in Nachforschungen vorgerückt war, dass es selbst sittliche Gegenstände philosophisch behandelte, da gab ihnen auch ihr praktisches Bedürfniss den Begriff des Urwesens bestimmt an (P. 253. M. II, 560.). Diese Ableitung der Realität des Daseyns Gottes von der Möglichkeit des höchsten Guts, und die Bestimmung des Urwesens durch dasselbe kann die Moraltheologie oder Ethikotheologie (s. Ethikotheologie) genannt werden. Das Übrige über Gott findet man im Artikel: Ideal; einige wichtige Bemerkungen über diesen letztern Beweis im Artikel: Moraltheologie. Wer noch etwas Ausführlicheres hierüber nachlesen will, dem empfehle ich folgende zwei Schriften: Über die Beweise für das Daseyn Gottes, von L. H. Jakob, 2te veränderte und vermehrte Ausgabe, nebst einem neuhinzugekommenen Gespräch, worin alle speculative Beweise für das Daseyn Gottes geprüft werden. Liebau 1798. 8. und: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser von L. H. Jakob. Halle, 1797. 8.

Pflicht gegen Gott, s. **Pflicht**.

Gotteserkenntniſs,

ſ. Theologie.

Gottesgelehrter,

ſ. Theologie.

Gottheit,

ſ. Gott, 44.

Gottſeligkeit,

pietas, *piété*. Die wahre Religionsgeſinnung (R. 313.) oder die moraliſche Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott (R. 282.). Sie enthält zwei Beſtimmungen:

a. Furcht Gottes; und

b. Liebe Gottes

a. Furcht Gottes iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung der Gebote Gottes, aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Geſetz. Wer alſo aus Achtung fürs Geſetz moraliſch gut handelt, der bezieht, indem er ſich als ein abhängiges Weſen betrachtet, dem ſeine eigene Vernunft durch das Moralgeſetz einen Endzweck vorſteckt (Heiligkeit und eine dieſer proportionirte Glückſeligkeit), deſſen Erreichung nicht in ſeiner Gewalt iſt, alle ſeine Pflichten auf einen göttlichen Willen, und ſeine Achtung fürs Geſetz iſt zugleich, in ſeinem Bewuſstſeyn, Achtung für einen göttlichen Geſetzgeber, der durchs Moralgeſetz ſeinen Willen kund thut. In dieſer Beziehung nun heiſst die Achtung fürs Geſetz Furcht

Gottes oder Ehrfurcht für den Schöpfer der Welt als heiligen Gesetzgeber der vernünftigen Wesen (T. 181.). So ist Achtung fürs Gesetz und Furcht Gottes identisch. Wer Gott achtet, weil er in ihm den Gesetzgeber des Moralgesetzes erkennt, für das er Achtung hat, der fürchtet Gott oder hat Ehrfurcht für ihn; wer aber das Moralgesetz darum achtet, weil er dasselbe für das Gesetz des Schöpfers und Oberherrn der Welt erkennt, der fürchtet Gott auch, aber seine Furcht ist die eines Sklaven, welcher die Geissel seines willkührlich gebietenden Herrn scheuet, der ihn in seiner Gewalt hat.

b. Liebe Gottes ist die moralische Gesinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus eigener freier Wahl und Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Sie ist bereits erklärt worden im Artikel: Achtung, 12.

2. Diese Furcht und Liebe Gottes enthalten also, noch über die Moralität (Achtung fürs und Wohlgefallen am Gesetze) den Begriff von einem übersinnlichen Wesen (Gott). Diesem Wesen werden hierdurch alle die Eigenschaften (Heiligkeit, Allwissenheit, Allmacht u. s. w.) beigelegt, die erforderlich sind, das höchste Gut zu vollenden, das durch unsere Moralität uns zur Absicht gemacht wird, und das doch über unser Vermögen hinausgeht. Überschreiten wir aber dieses moralische Verhältniss Gottes zu uns (betrachten wir Gott etwa als nachsichtsvoll bei unserer Übertretung seiner Gebote, und diese Gebote selbst als Aussprüche seiner beliebigen Willkühr, von deren Strenge er also auch nach Belieben nachlassen könne), so stehen wir immer in Gefahr, uns den Begriff seiner Natur als anthropomorphistisch zu denken (z. B. als ein Wesen, das viel zu gütig sei, als dass es strafen könnte). Dann wird der Begriff von Gott (so gedacht) gar unsern

sittlichen Grundsätzen nachtheilig (und unsere Verehrung Gottes eigentlich ein Götzendienst, Idololatrie oder ein Fetischmachen). Wir sehen hieraus, dass die Idee von Gott in der speculativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, und nicht nur aus unserer Moralität entspringt, sondern auch noch mehr ihre ganze Kraft erst in der Beziehung auf unsere Pflichtbestimmung gründet, welche auf sich selbst und nicht etwa auf einem fremden Wesen (so dass der Glaube an Gott der Bestimmung unseres Willens zur Erfüllung unserer Pflicht vorausgienge) beruhet (R. 282.).

3. Die Gottseligkeitslehre ist daher eben das, was man auch Religion (in objectiver Bedeutung) nennt, nehmlich die Lehre von unsern Pflichten als göttlichen Geboten (R. 281.). Die Tugendlehre ist hingegen die Lehre von unsern Pflichten als Geboten unsrer eigenen Vernunft. Man kann nun fragen, da der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung Gottes, nach den der Menschheit vorgeschriebenen Gesetzen, vorzüglich gerichtet ist, ob in der Kirche (der Gesellschaft, die sich zur Beförderung der Tugendgesinnung, als Willen Gottes, vereinigt hat) immer nur Gottseligkeitslehre oder auch reine Tugendlehre, jede besonders, den Inhalt des Vortrags ausmachen soll? (R. 281.). Was ist natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Kanzelvortrage, die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener (wohl gar ohne derselben zu erwähnen) vorzutragen? Beide stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies ist aber nicht anders möglich, als so, dass, da sie nicht einerlei sind, die eine als Zweck und die andere bloss als Mittel gedacht und vorgetragen werden müsste. Nun besteht die Tugendlehre durch sich selbst (sogar, wenn man nicht auf einen Endzweck sieht, ohne den Begriff von Gott), die Gott-

ſeligkeitslehre aber enthält den Begriff von einem Gegenſtande (Gott), den wir uns, in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks (Heiligkeit und Glückſeligkeit) vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung aufſtellen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſern Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung (durch die Idee von Gott, welche zur objectiven Realität des moraliſchen Endzwecks nothwendig vorausgeſetzt werden muſs) zu ſtärken. Denn die Gottſeligkeitslehre verheiſst und ſichert der Tugendgeſinnung (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit) die Erlangung des Endzwecks, welches die Tugendgeſinnung für ſich nicht kann. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Der Menſch hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich. Er darf nicht erſt, wie der Religionsbegriff (Pflicht als Wille Gottes) durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewuſstſeyns eines ſonſt von uns nie gemuthmaſsten Vermögens (bloſs aus Pflicht zu handeln und) über die gröſsten Hinderniſſe in uns Meiſter zu werden, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eigenen Perſon und ihrer Beſtimmung (nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen) verehren muſs, in allem dieſen liegt etwas ſo Seelenerhebendes und zur Gottheit ſelbſt (die nur durch ihre Heiligkeit und moraliſche Geſetzgebung anbetungswürdig iſt) hinleitendes, daſs der Menſch, ſelbſt wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maxime zu geben, ſich dennoch nicht ungern damit unterhält. Denn der Menſch fühlt ſich ſelbſt durch dieſe Idee der Pflicht ſchon in gewiſſem Grade veredelt, indeſſen daſs der Begriff von einem dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher noch in groſser Ferne von ihm liegt. Wenn der Menſch aber zu ſeiner Pflichterfüllung

von Gott ausginge, ſo würde das ſeinen Muth (der das Weſen der Tugend, *virtus*, mit ausmacht) niederſchlagen. Die Gottſeligkeit würde ſich dann nehmlich in ſchmeichelnde Unterwerfung (Liebe zur Vergeltung) oder in knechtiſche Unterwerfung (Furcht vor der Strafe) unter eine despotiſch (bloſs in dem Willen des Geſetzgebers gegründete) gebietende Macht verwandeln. Dieſer Muth, auf eigenen Füſsen zu ſtehen, wird nun ſelbſt durch die darauf folgende Verſöhnungslehre geſtärkt, die das als abgethan vorſtellt, was nicht zu ändern iſt, und ſo den Pfad zu einem neuen Lebenswandel eröffnet. Macht aber die Verſöhnungslehre den Anfang (ſoll die Verſöhnung vor der Beſſerung des Menſchen hergehen), ſo benimmt 1. die leere Beſtrebung, das Geſchehene ungeſchehen zu machen (die Expiation); 2. die Furcht, ob uns auch der verſöhnende Act werde zugerechnet werden; 3. die Vorſtellung unſeres gänzlichen Unvermögens zum Guten (darum eben die Verſöhnung nöthig iſt); und 4. die Ängſtlichkeit wegen des Rückfalls ins Böſe, den Muth. Das muſs dann den Menſchen in einen ächzenden moraliſch paſſiven Zuſtand verſetzen, der nichts Groſses und Gutes unternimmt, ſondern alles vom Wünſchen erwartet (den man gemeiniglich Frömmigkeit nennt) (R. 282. ff.) ſ. Frömmigkeit und Afterdienſt, 19.

Kant Relig. innerh. der Gr. der rein. Vern. IV. St. §. 3. S. 281. ff. — IV. St. Anmerk. *** S. 313.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. S. 181.

Götzendienſt,

gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Abgötterei im praktiſchen Verſtande, religiöſer Afterdienſt, Andächtelei, Bigotterie, Dämonolatrie, Idololatrie,

cultus spurius, devotio spuria, idololatria, bigotterie, idolâtrie. Ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können (U. 440.). Abgötterei in theoretischem Verstande ist einerlei mit Dämonologie, s. Dämonologie. Abgötterei in praktischem Verstande ist eine solche Lehre von Gott, welche das höchste Wesen mit Eigenschaften vorstellt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn könne, seinem Willen, in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu seyn (U. 440.*). So rein und frei von sinnlichen Bildern man nehmlich auch in theoretischer Rücksicht (der Beschaffenheit seiner Natur nach) den Begriff von Gott gefasst haben mag (als von einem allervollkommensten, allerrealsten und höchsten, allgenugsamen Wesen); so wird er, durch diese Lehre, im Praktischen, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach, dennoch als ein Idol, d. i. anthropomorphistisch (als ein sinnliches Wesen) vorgestellt. Sie ist also ein Aberglaube, der einen sträflichen Lebenswandel mit der Religion zu vereinigen weiss (R. 174.) S. Aberglaube, IV. f. Afterdienst, Andächtelei und Fetischmachen.

Grad,

s. Empfindung, 5. ff. und Apperception, 9.

Gravitation,

gravitatio, gravitation. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle

Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt (N. 71.) s. Anziehungskraft und Attraction. Sie muſs noch von der Schwere unterschieden werden. Die Schwere ist nehmlich die Bestrebung, in der Richtung der gröſsern Gravitation sich zu bewegen. Wenn wir uns den Raum als erfüllt mit Materie denken, so wirkt auf jedes Partikelchen der Materie alle andere Materie und zieht sie an, dies heiſst die Gravitation; nun ist aber in jedem Punct des Raums diese Wirkung, weil die Materie nicht den Raum gleichförmig erfüllt, verschieden; denken wir uns nun für jedes Partikelchen Materie, durch alle Puncte, in welchen dasselbe, der Nähe, Entfernung, Dichtigkeit u. s. w. der übrigen Materie nach, am stärksten angezogen werden würde, eine Linie, so hat das Partikelchen ein Bestreben, sich in dieser Linie zu bewegen, und dies Bestreben ist seine Schwere. Für die Erde ist es die gerade Linie zwischen den Mittelpuncten der Erde und der Sonne, für die Cörper auf der Erde eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde senkrecht steht. Das Bestreben der Erde und der Cörper auf derselben, in diesen Linien zu fallen, ist die Schwere, und dies Bestreben richtet sich nach der gröſsern Gravitation. Die Schwere ist also von der Gravitation darin unterschieden, daſs sie nur eine einzige Richtung, nehmlich die der gröſsern Gravitation, hat; dahingegen jedes Partikelchen Materie Gravitation nach allen Richtungen zu leidet, nach welchen hin Materie anzieht, s. Attraction, 2. Beide, Gravitation und Schwere, sind eigentlich keine Kräfte, sondern wirkliche Wirkungen der Anziehungskraft der Materie, die eine reelle Kraft ist, s. Anziehungskraft. Kant hat das Daseyn dieser Kraft und ihrer Wirkung zuerst *a priori* bewiesen und alle Erfahrungen stimmen damit zusammen.

Grenze,

s. Grösse, 16.

Grenzbegriff.

Ein Begriff, der als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt (C. 310.). Ein solcher Begriff ist z. B. der eines Noumenon oder intelligibelen Gegenstandes, d. i. eines solchen Dinges, das sich der Verstand, ohne Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht blos als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst denken muss (C. 307.). Dieser Begriff ist nehmlich durch die Natur des Verstandes selbst gegeben, damit man nicht behaupten könne, es gebe ausser dem Felde der Sinnlichkeit keine Gegenstände weiter. Denn da jeder sinnliche Gegenstand eine Erscheinung, d. i. sinnliche Vorstellung ist, zu jeder Vorstellung aber nothwendig ein Gegenstand gehört, der durch sie vorgestellt wird; so setzt der Verstand auch bei der äussern Vorstellung, als einer Erscheinung, einen Gegenstand voraus, der durch die Erscheinung vorgestellt wird, oder durch die Erscheinung erscheint. Und der Verstand ist dazu berechtigt, da er die Erscheinung vermittelst der Sinnlichkeit nicht so, wie die Bilder der Phantasie, willkührlich hervorbringen oder erdichten kann. Der Verstand legt also der Erscheinung einen Gegenstand unter, der nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Da aber eben darum dieses Ding an sich nicht selbst durch die Sinne erscheint, sondern nur in der Erscheinung oder der sinnlichen Vorstellung, so ist dieser Gegenstand nur ein gedachter Gegenstand, ein Noumenon. Wir können ihn daher auch nicht mit der Erscheinung vergleichen, und etwa

dadurch erkennen und wiſſen, wie er beſchaffen iſt, zumal da es uns ganz unmöglich iſt, uns irgend etwas ohne die Bedingung der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) vorzuſtellen. Wir können darum auch aus dieſem, obwohl nicht willkührlich erdichteten, ſondern aus der Beſchaffenheit des Verſtandes hervorgehenden, Begriff eines Dinges an ſich nicht das Daſeyn eines ſolchen Gegenſtandes beweiſen. Dieſer Begriff liegt daher gleichſam auf der Grenze unſeres Wiſſens, wir können ſeine Realität, oder daſs er einen Gegenſtand hat, weder behaupten noch leugnen. Er iſt daher auch nicht von poſitivem Gebrauch, wir erkennen durch ihn nichts. Aber er iſt nicht ohne allen Gebrauch, ſondern er hat einen negativen Gebrauch, nehmlich den, daſs er die Behauptung abhält, als wären die ſinnlichen Gegenſtände die einzig möglichen. Er ſetzt alſo allein noch nichts Poſitives auſser dem Umfange des Feldes der Sinnlichkeit, aber benimmt uns doch den Wahn, als wüſsten wir gewiſs, es gebe auſser der Erkenntniſs ſinnlicher Gegenſtände, weil dieſe uns allein möglich iſt, überhaupt nichts weiter zu erkennen (C. 310. f.).

Grenzbeſtimmung

der reinen Vernunft, ſ. Vernunft.

Gröſse,

Quantität, ποσοτης, *quantitas*, *quantité*. Die Kategorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt; oder die ſynthetiſche Einheit, durch welche das Gleichartige in Verknüpfung geſetzt wird (C. 162.). Wenn ich z. B. die Gröſse

eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das mir dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Dieſe Afficirung meines Geſichts iſt aber von der Art, welche man die äuſsere nennt, weil ſich bei derſelben diejenige Form mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Empfindung verbindet, oder derſelben zum Grunde liegt, welche der Raum heiſst. Daſs ſich nehmlich die Empfindungen dieſer Art (die äuſseren) räumlich ordnen, hat ſeinen Grund in einer eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, die da macht, daſs wir der Vorſtellung des Raums und dadurch auch räumlicher (im Raum angeſchauter) Gegenſtände fähig ſind. Der Raum iſt aber durchgängig gleichartig, überall Ausdehnung nach drei Dimenſionen. Bei der ſinnlichen Vorſtellung des Raums nun oder der Anſchauung deſſelben, die, wie alle unſere Vorſtellungen, ſucceſſiv iſt, verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Vorſtellungen des Raums, als eines Gleichartigen, zu einem Ganzen, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Gröſse. Da nun die Empfindung durch den Sinn des Geſichts ſich in dem Raum ordnet, oder die Vorſtellung der Erfüllung des Raums giebt, ſo liegt nun folglich bei der Auffaſſung dieſer ſinnlichen Eindrücke (vom Hauſe) die nothwendige Einheit des Raums und der äuſsern ſinnlichen Anſchauung überhaupt (d. i. die Vorſtellung, welche Gröſse heiſst) zum Grunde. Durch dieſen Begriff zeichne ich gleichſam die Geſtalt des Hauſes oder des Raums, den daſſelbe erfüllt; denn ſo weit das Mannigfaltige, das mir durch den Sinn des Geſichts gegeben wird, ſich zuſammenfaſſen läſst, überſpannt gleichſam mein Begriff dieſes

Mannigfaltige und begrenzt es ſo allenthalben. Dieſe Verknüpfung zu einer Gröſse (Beſtimmung des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Gleichartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Anſchauung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Anſchauung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Gröſse denkt. Nur daſs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Anſchauung die Einbildungskraft heiſst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verknüpfenden Stoff liefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dies Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewuſstwerden des Mannigfaltigen (die Apperception) als eines Gröſse ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. h. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Gröſse, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Gröſse zuſammengefaſst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Gröſse hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daſs ein Gleichartiges ſo zuſammengefaſst iſt, daſs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Gröſse heiſst (C. 162. M. I, 174). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Gröſse der Begriff von der Erzeugung der Vorſtellung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen (N. 18).

2. Die Gröſse oder Quantität eines Dinges heiſst alſo diejenige innere (dem Dinge an und für ſich ſelbſt, nicht dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern Dinge zugehörige) Beſtimmung deſſelben, durch welche die Verbindung des Gleichartigen

erzeugt wird (nicht die durch die Verbindung des Gleichartigen erzeugt wird, denn die synthetische Einheit, oder die Kategorie, macht die Verknüpfung möglich, obwohl das Mannigfaltige, hier das Gleichartige, gegeben seyn muss). Das Ding selbst, das eine Quantität hat, oder das sich durch diesen Begriff denken läst, heisst, in so fern es durch diesen Begriff gedacht wird, eine Grösse *in concreto*, oder ein Quantum. Also ist ein Ding ein Quantum, in so fern in demselben eine Verknüpfung des Gleichartigen gedacht wird; oder wie Kant sagt (C. 203.): das Bewusstseyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objects (Gegenstandes) zuerst möglich wird, ist der Begriff eines Quantums. Die Einheit in der Verknüpfung des Gleichartigen ist die Quantität, und der Gegenstand, dem diese Einheit zukömmt, als solcher, ist das Quantum. Im Deutschen heisst beides Grösse. Die Wissenschaft von den Quantis, in so fern sich die Erkenntnisse von ihrer Quantität in der Anschauung (durch Construction *)) darstellen lassen, heisst die Mathesis oder Mathematik. Man nennt sie auch wohl die Grössenlehre, aber dieses Wort ist nicht bestimmt genug, weil auch die Philosophie von Quantis, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit, u. s. w. handelt, und der Unterschied **) zwischen Mathematik und Philosophie nicht in den

*) Oder, wie sich Lambert (Architektonik, §. 688.) ausdrückt: „Wir sind gewöhnt, die meisten Grösen von Dingen, die nicht in die Augen fallen, durch Linien und Flächen, und überhaupt durch die Dimensionen des Raumes vorzustellen, und gleichsam vor Augen zu malen."

**) Der Unterschied, den Lambert (Architektonik, §. 681.) angiebt, wenn er sagt: „Die Philosophie sucht den Zusammenhang,

Gegenſtänden liegt, die ſie behandeln, ſondern in der Art der Behandlung, da ſich denn freilich zeigt, daſs nur die Quanta einer mathematiſchen Behandlung (durch Conſtruction der Begriffe) fähig ſind (C. 743.).

3. Der **Begriff** der Gröſse iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine **Kategorie**), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht **quantitative** (allgemeine, beſondere und einzelne) Urtheile fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Gleichartige durch eine Vorſtellung (**Gröſse**) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht mehrere Vorſtellungen als gleichartig unter einem Begriff (dem Prädicat) zuſammenfaſſen, und die Vorſtellung von dem Umfange des Prädicats haben, unter welchem die Vorſtellungen im Subject ſubſumirt werden. S. **Kategorie**.

4. Die **Gröſse** kann aber nur eine **reale** innere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir **wahrnehmen** können, und dieſe **müſſen** eine Gröſse haben. **Überſinnliche** Dinge ſind weder im Raume, noch in der Zeit, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſsern, noch im innern Sinn befinden, deren Formen Raum und Zeit ſind. Daher läſst ſich wohl das Gleichartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft **denken**, weil ſich mehrere Vorſtellungen als gleichartig über-

die Verbindung, die Urſachen und Gründe der Dinge auf. Die Mathematik aber beſtimmt bei allen dieſen das genaue Maaſs von ihrer Gröſse, und daher beſonders auch das zureichende dabei. Sofern man die **philoſophiſche** Erkenntniſs der mathematiſchen entgegenſetzt, abſtrahirt man bei der erſtern von allem, was **Gröſse** und Ausmeſſung heiſst; und eben ſo wird auch der Mathematiker eingeſchränkt, wenn man demſelben nichts als die bloſse **Gröſse** zu betrachten überläſst, und ihm auſser der Rechenkunſt nichts zur Anwendung ſeiner Erkenntniſs überläſst."

haupt unter ein Prädicat ſubſumiren, oder quantitative Urtheile fällen laſſen, ohne daſs man dabei an Raum und Zeit denken darf. Allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Gröſse oder dem Umfange eines Begriffs; nehmlich daſs unter einem Begriff nur eines, oder vieles, oder alles enthalten iſt, ſo daſs eben hierdurch die Vorſtellung der Gleichartigkeit der einzelnen Vorſtellungen, die unter dem Begriff des Prädicats ſubſumirt werden, möglich iſt. Wird aber einem Dinge Gröſse ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, die Gröſse beſtehe nicht bloſs in dem Umfange meiner Begriffe von ihm, ſondern es habe auſser meinen Gedanken eine Gröſse, wodurch die reale Gröſse von der bloſs logiſchen Quantität oder Gröſse unterſchieden iſt; ſo muſs die Gröſse in der Anſchauung gegeben ſeyn, und dann muſs es entweder eine Gröſse im Raum oder in der Zeit, folglich das Ding ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn.

5. Denn ich kann mir ein Quantum nur auf zweierlei Art vorſtellen, entweder durch ein (von aller Erfahrung) reines Bild von dem äuſsern Sinne, dies iſt der Raum. Dieſer ſtellt uns alle mögliche Quanta (ſo fern ſie ausgedehnt ſind) rein dar, indem ich mir unter dem Raum nichts anders, als eine in allen ſeinen Theilen, von dem gröſsten bis zum kleinſten, vollkommen gleichartige Ausdehnung vorſtelle. Aber nicht alle ſinnliche Gegenſtände, ſondern nur die äuſsern (welche einen Raum erfüllen) ſind im Raum, und folglich kann der Raum nur von dieſen letztern ein Bild ſeyn. Dagegen ſind alle Gegenſtände der Sinne überhaupt in der Zeit, weil die Zeit die Form des innern Sinnes iſt, folglich nicht nur die Gedanken, Gefühle u. ſ. w. ſondern auch die Cörper, als unſere Vorſtellungen, in uns, zugleich in unſerm innern Sinn, folglich auch in der Zeit ſeyn müſſen. Die Zeit ſtellt alſo alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt als Gröſsen

dar, indem auch die Zeit eine in allen ihren Theilen gleichartige Ausdehnung, obwohl nur nach einer Dimenſion, wie eine Linie im Raum, iſt. Sie wird nehmlich dadurch ein Bild ſinnlicher Gröſsen, weil ſie die Anſchauung des Zählbaren giebt. Da nehmlich die Gröſse eigentlich ein Begriff des Verſtandes, das aber, was als Gröſse angeſchauet und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Gröſse, und folglich die Vorſtellung der ſinnlichen Gegenſtände als Gröſsen (Quanta) möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, daſs ich zählen kann, und die Zahl iſt das Schema, oder die verſinnlichte Gröſse (*quantitas phaenomenon*) der Vorſtellung, durch welche es mir möglich wird, alle ſinnliche Gegenſtände, ohne Unterſchied, als Gröſsen zu denken. Die Zahl iſt nehmlich die Vorſtellung, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zuſammenfaſst. Z. B. die Zahl 7 iſt die Vorſtellung, durch die ich, wenn ich eine Eins nach der andern zu einander hinzuthue bis auf die, und ſie mit eingeſchloſſen, welche auf die ſechſte folgt, alle dieſe Einſen zuſammenfaſſe, und mir als Eine Einheit (welche eine Gröſse heiſst, und unter den Gröſsen, die nach der Anzahl ihrer Einheiten benannt werden, den Namen ſieben hat) vorſtelle. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Verknüpfung (Syntheſis) des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daſs ich die Zeit ſelbſt in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes, deſſen Einheiten ich zähle, um ihn mir als Gröſse vorzuſtellen, erzeuge. Denn indem ich zähle, gehe ich von einem Zeittheil zum andern fort, oder laſſe den vorigen Zeittheil fahren, um einen neuen Zeittheil im Bewuſstſeyn vorzuſtellen, welche Zeiterzeugung freilich nur dann zum klaren Bewuſstſeyn kömmt,

wenn ich wirklich die empiriſche Zeit, etwa an der Uhr, wahrnehme. So iſt alſo die Zahl das Schema der Gröſse, und die Zeit das Bild aller ſinnlichen Gegenſtände überhaupt, auch als Gröſsen (C. 182. M. I, 200.).

6. Man ſieht hieraus, daſs wir die Kategorie der Gröſse bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit und ſo zählbar ſind. Man kann daher auch die Gröſse nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit eines Quantums verſtändlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Gröſse gedacht wird, ſo kann man das nicht anders (man müſste denn, wie zu Anfang des Artikels, bloſs angeben wollen, was durch dieſe Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieſer Einheit, als ihre Merkmale, gedacht wird), als etwa ſo: die Gröſse iſt die Beſtimmung eines Dinges, dadurch, wie vielmal Eines in ihm geſetzt iſt, gedacht werden kann. Allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederhohlung, mithin auf die Zeit und die Syntheſis (des Gleichartigen) in derſelben. Hierdurch ſieht man erſt die Möglichkeit der Verknüpfung des Gleichartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung ſich von den Namenerklärungen zu Anfang dieſes Artikels unterſcheidet (C. 300. M. I, 344.).

7. Es kann aber auch keinen ſinnlichen Gegenſtand geben, der nicht eine Gröſse (Quantum) wäre. Denn ſelbſt die Wahrnehmung eines Gegenſtandes, als Erſcheinung, iſt nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen (die Vorſtellung der Gröſse) der gegebenen ſinnlichen Anſchauung möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Gleichartigen gedacht wird (C. 203. Pr. 91.). Die Gröſsen ſind aber nach der

verſchiedenen Art ihrer Erzeugung entweder extenſiv (oder ausgedehnt), z. B. eine Linie, ein Triangel, ein Würfel u. ſ. w., oder intenſiv (ſolche, die einen Grad haben), z. B. der Grad des Lichts, der Farbe, der Wärme, das Moment der Schwere u. ſ. w. (M. I. 247. C. 211.), ſ. auch Realität und Moment, und die Erſcheinungen ſind jederzeit Gröſsen beiderlei Art, ſ. Axiomen der Anſchauung, 3. ff. Zahlformel, Empfindung, 5. ff. und Seele.

8. Alle extenſive Gröſse iſt nun wieder den beiden Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, nach, entweder die extenſive Gröſse im Raum, welche man auch die extenſive Gröſse im engern Sinn des Worts nennt, z. B. eine Linie. Bei den Erſcheinungen wird ſie beſtimmt durch den Raum zwiſchen den Grenzen der Materie, die ihn erfüllt, oder dieſer Raum iſt das reine Bild der extenſiven Gröſse des Cörpers. Man nennt dieſen Raum, ſeiner Gröſse nach betrachtet, das Volumen oder den Raumesinhalt (N. 86. C. 215). Oder die extenſive Gröſse iſt die in der Zeit, welche man auch die protenſive Gröſse nennt. Wenn in der Zeit etwas iſt, das beharret, oder in mehrern auf einander folgenden Zeittheilen vorhanden iſt, ſo bekömmt das Daſeyn in dieſen verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Gröſse, die man Dauer nennt (C. 226). Die Dauer iſt alſo (C. 262.) die Gröſse des Daſeyns oder der Exiſtenz (P. 247.) (in der Zeit), folglich eine protenſive Gröſse,*) ſ. Beharrlichkeit.

*) So ſagt auch ſchon Lambert (Architektonik, §. 690.): „Auf eine ähnliche Art ſtellen wir uns die Theile der Zeit vor und nach einander vor, und dieſes machet, daſs wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung geben."

9. Ein Quantum (concrete Gröſse) iſt in Anſehung der Beſtimmtheit der Menge ſeiner Theile entweder ein Quantum discretum oder ein Quantum continuum (ſtetige oder continuirliche Gröſse). *) Continuirliche Gröſsen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs keiner ihrer Theile der möglich kleinſte (kein Theil einfach) iſt, z. B. Linien, Flächen, Cörper, Raum und Zeit. S. Continuität. Discrete Gröſsen hingegen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs die Menge der Einheiten in denſelben beſtimmt iſt, z B. Zahlen, eine aus Worten beſtehende Rede (C. 555). Wenn alſo in dem gegebenen Ganzen die Menge der Theile auf gewiſſe Weiſe ſchon abgeſondert iſt, ſo iſt dieſes Ganze in dieſer Rückſicht eine discrete Gröſse. Ein gegliederter Cörper z. B. iſt in Beziehung auf dieſe Gliederung eine discrete Gröſse, ſ. Continuität 19. f. und Aggregat. 4.

10. Was ſchlechthin groſs iſt, heiſst erhaben, ſ. Erhabenheit. Groſsſeyn (*magnitudo*) und eine Gröſse ſeyn (*quantitas*) ſind ganz verſchiedene Begriffe. Der Ausdruck, etwas iſt groſs (*magnum*), oder klein, oder mittelmäſsig, bezeichnet weder einen reinen Verſtandesbegriff (Kategorie) noch eine Sinnenanſchauung, und eben ſo wenig einen Vernunftbegriff (Idee). Es iſt ein Begriff der Urtheilskraft, der dadurch ausgedrückt wird, und er legt eine ſubjective Zweckmäſsigkeit der Vorſtellung, deren Gegenſtand ich groſs (*magnum*) nenne, in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde. Daſs etwas eine Gröſse (*quantum*) ſei, läſst ſich aus dem Dinge ſelbſt, ohne alle Verglei-

*) Του ποσου το μεν εςι διωρισμενον· το δε συνεχες Ariſtotelis Categor. Cap. IV. v. VI.

chung deſſelben mit andern Dingen, erkennen, wenn Vielheit des Gleichartigen zuſammen Eines ausmacht. Wie groſs (*quantitas quanti*) es aber ſei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Gröſse iſt, zu ſeinem Maaſs *). Weil es aber in der Beurtheilung der Gröſse nicht bloſs auf die Vielheit (Zahl), ſondern auch auf die Gröſse der Einheit (des Maaſses) ankommt, und die Gröſse dieſer letztern immer wiederum etwas anderes als Maaſs bedarf, womit ſie verglichen werden kann; ſo folgt, daſs alle Gröſsenbeſtimmung der Erſcheinungen ſchlechterdings keinen abſoluten Begriff von einer Gröſse, ſondern allemal nur einen relativen (Vergleichungs-) Begriff liefern könne (U. 80. f. M. II, 542.).

11. Wenn ich ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſage, daſs etwas groſs (*magnum*) ſei, ſo ſcheint es, daſs ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigſtens mit keinem objectiven (für Jedermann dienlichen) Maaſse. Denn es wird dadurch gar nicht beſtimmt, wie groſs der Gegenſtand ſei. Ob aber gleich der Maaſsſtab der Vergleichung bloſs ſubjectiv (für den Urtheilenden gültig) iſt, ſo macht das Urtheil nichts deſtoweniger auf allgemeine Beiſtimmung Anſpruch. Das Urtheil: der Mann iſt groſs, ſchränkt ſich nicht bloſs auf das urtheilende Subject ein. Es verlangt, gleich theoretiſchen Urtheilen, Jedermanns Beiſtimmung (U. 81. f. M. II, 543).

12. Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas ſchlechtweg als groſs bezeichnet wird (z. B.

*) Lambert (Architektonik, §. 794.) ſagt: Durch die Frage: wie groſs, wird nach der Anzahl aufgehäufter, oder auch der Continuität nach zuſammengeſetzter Theile gefragt, welche zuſammen nach einerlei Maaſsſtab gemeſſen werden.

der Mann iſt groſs), nicht bloſs geſagt werden ſoll, daſs der Gegenſtand eine Gröſse (Quantität) habe, ſondern dieſe ihm Vorzugsweiſe (*magnitudinem*) beigelegt wird; ſo wird bei dieſer Schätzung allerdings ein Maaſsſtab für Jedermann zum Grunde gelegt. Allein dieſer Maaſsſtab iſt zu keiner logiſchen (mathematiſch-beſtimmten), ſondern nur äſtheti-ſchen (durch unmittelbare Anſchauung möglichen) Beurtheilung der Gröſse brauchbar, weil er ein bloſs ſubjectiv dem über Gröſse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maaſsſtab iſt. Er mag übrigens empiriſch ſeyn, wie etwa die mittlere Gröſse der uns bekannten Menſchen u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maaſsſtab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf ſubjective Bedingungen der Darſtellung in *concreto* eingeſchränkt iſt, wie im Praktiſchen, die Gröſse einer gewiſſen Tugend, u. d. gl., oder im Theoretiſchen, die Gröſse der Richtigkeit einer gemachten Beobachtung u. d. gl. (U. 82. f. M. II, 544).

13. Hier iſt nun merkwürdig, daſs, wenn wir gleich am Gegenſtande gar kein Intereſſe haben (das Daſeyn oder die Exiſtenz deſſelben uns gleichgültig iſt), doch die bloſse Gröſse deſſelben (ſelbſt wenn es als formlos betrachtet wird) ein Wohlgefallen bei ſich führen könne, das allgemein mittheilbar iſt. Folglich iſt die Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben für den Gebrauch unſrer Erkenntniſsvermögen verbunden. Dies Wohlgefallen iſt aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Gegenſtande, wie beim Schönen (weil er formlos ſeyn kann); denn bei der Anſchauung des Schönen findet ſich die reflectirende Urtheilskraft, in Beziehung auf das Erkenntniſs überhaupt, zweckmäſsig geſtimmt; ſondern es iſt ein Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an ſich ſelbſt (U. 83. M. II, 545.).

14. Wenn wir nun unter den angeführten Einschränkungen (11. ff.) von einem Gegenstande schlechtweg (*simpliciter*) sagen, er sei gross (*magnum*); so ist dies kein mathematisch-bestimmendes, sondern ein blosses Reflexionsurtheil (Urtheil über eine gegebene Vorstellung, die im Gemüth mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, diesen Zustand des Gemüths zu erhalten) über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte in der Grössenschätzung subjectiv zweckmässig ist. Wir verbinden alsdann mit der Vorstellung des Gegenstandes jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als gross und klein auf alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben. Wir nennen daher selbst die Schönheit gross oder klein. Der Grund davon ist darin zu suchen, dass alles, was wir anschauen, Erscheinung, mithin ein Quantum ist (U. 83. M. II, 546.).

15. Ganz was andres als schlechtweg sagen, dass etwas gross sei, ist sagen, dass etwas schlechthin, absolut, in aller Absicht, gross (*absolute, non comparative magnum*) sei. Das letztere heisst, dass es über alle Vergleichung gross ist (U. 81.). Dies nennt man auch erhaben, s. Erhabenheit. Eine solche Grösse ist bloss sich selbst gleich (U. 84. M. II, 547.).

16. Verneinungen, die eine Grösse afficiren, so fern diese nicht absolute Vollständigkeit hat, heissen Schranken (P. 166.). Die Stellen der Einschränkung einer Grösse heissen Grenzen (C. 211.). So heissen Grenzen eines Begriffs, die Präcision in der Aufzählung seiner Merkmale, dass deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören. Denn die Merkmale machen zusammengenommen die Grösse (Quantität) des Begriffs aus. Durch die Merkmale werden also die Stellen der Einschrän-

kung des Begriffs beſtimmt, über die man nicht hinaus gehen und etwa noch mehrere Merkmale zu demſelben rechnen darf (C. 755. *)). Es verſteht ſich, daſs hier das Wort Grenze, Stelle, ſinnbildlich gebraucht wird (C. 180.). Sind die begrenzten Weſen ausgedehnt, ſo ſetzen die Grenzen immer einen Raum voraus, der auſserhalb dem Platze angetroffen wird, den die ausgedehnten Weſen einnehmen, und dieſen Platz einſchlieſst. Schranken bedürfen dergleichen nicht. So ſieht unſere Vernunft gleichſam einen Raum um ſich her für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt (Pr. 166. f.). Das Reſultat der ganzen Critik iſt nehmlich: daſs uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und was von dieſen in der Erfahrung erkannt werden kann, kennen lehre. Aber dieſe Einſchränkung hindert nicht, daſs ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung führe. Das heiſst, ſie führt uns bis zu der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung (ſondern Ding an ſich) iſt. Dies ſtellt ſie nehmlich als den oberſten Grund aller Erfahrung vor. Aber dennoch kann ſie uns von demſelben nichts an ſich, nicht einmal ſein reales Daſeyn, ſondern alles nur in Beziehung auf ihren (der Vernunft) eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke (Moralität und Glückſeligkeit) gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung lehren (Pr. 183.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. *** S. 162. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180 — S. 182 — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 203. — S. 211. — S. 215 — S. 226 — S. 262. III. Hauptſt. S. 300 — — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſch. S. 555. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 743. — S. 755.

Deſſ. Proleg. §. 24. S. 91. — §. 57. S. 166. f. — §. 60. S. 183.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 247.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 25. S. 80. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturl. Phoron. Erklär. 5. Anmerk. S. 18.

Gröſsenlehre,

reine Mathematik, *Matheſis.* Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſie durch Conſtruction in der reinen Anſchauung erkannt werden. Die Bewegung iſt z. B. ein Quantum, und die reine Gröſsenlehre oder Mathematik der Bewegungen heiſst Phoronomie (N. 18.). Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs der Quantität der Bewegungen durch Conſtruction in der reinen Anſchauung. Kant hat die Anfangsgründe derſelben geliefert (N. 1. ff.) ſ. Gröſse, 2.

Gröſsenſchätzung.

Die Beſtimmung der Gröſse eines Quantums. Sie iſt entweder mathematiſch, nehmlich durch Zahlbegriffe, oder deren Zeichen in der Algebra; oder äſthetiſch, nehmlich durch die bloſse Anſchauung, d. i. nach dem Augenmaaſse. Nun können wir zwar beſtimmte Begriffe davon, wie groſs etwas ſei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherung durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen. Die Einheit, welche bei dieſen Zahlen zum Grunde liegt, iſt das Maaſs. Und in ſo fern iſt alle logiſche Gröſsenſchätzung mathematiſch. Allein da die Gröſse des Maaſses doch als bekannt

angenommen werden muſs, ſo würden wir niemals ein erſtes oder Grundmaaſs bekommen, wenn die Gröſse des Maaſses wieder durch Zahlen und eine neue dabei zum Grunde liegende Einheit, und ſo immer fort, beſtimmt werden ſollte. Alſo muſs die Schätzung der Gröſse des Grundmaaſses bloſs darin beſtehen, daſs man ſie in einer Anſchauung unmittelbar faſſen, und durch Einbildungskraft zur Darſtellung der Zahlbegriffe brauchen kann. Alſo iſt alle Gröſsenſchätzung der Gegenſtände der Natur zuletzt äſthetiſch (d. i. durch Anſchauung eines Subjects, folglich ſubjectiv und nicht objectiv beſtimmt) und nicht mathematiſch (durch Zahlen vermittelſt einer Einheit, oder objectiv beſtimmt) (U. 85. f. M. II, 550.).

2. Nun giebt es zwar für die mathematiſche Gröſsenſchätzung kein Gröſstes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche, es kann keine noch ſo groſse Zahl angegeben werden, zu der nicht noch ſo viel Einheiten, als man will, hinzugeſetzt werden könnten. Allein für die äſthetiſche Gröſsenſchätzung giebt es allerdings ein Gröſstes, denn es giebt Gröſsen, die man nicht mehr überſehen und folglich die Vorſtellung des Ganzen nicht mehr auffaſſen kann. Und von dieſen Gröſsen behauptet Kant, daſs ſie mit der Idee des Erhabenen in dem Anſchauenden verknüpft ſind, und eine gewiſſe Rührung in ihm hervorbringen, ſ. Erhabenheit (U. 86. f. M. II, 551.).

3. Es gehören eigentlich zwei Handlungen dazu, wenn man ein Quantum in die Einbildungskraft aufnehmen will, um es als Maaſs zur Gröſsenſchätzung durch Zahlen zu gebrauchen:

a. die Auffaſſung oder Apprehenſion (*apprehenſio*), ſ. Apprehenſion;

b. die Zuſammenfaſſung oder äſtheti-

ſche Comprehenſion (*comprehenſio aeſthetica*). Sie beſtehet in der Vereinigung alles deſſen, was man aufgefaſst hat, in Eine Anſchauung.

Dieſe Zuſammenfaſſung wird nun immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt. Sie gelangt daher bald zu ihrem Maximum (Gröſsten), nehmlich dem äſthetiſch-gröſsten Grundmaaſse (oder der Einheit) der (mathematiſchen) Gröſsenſchätzung (durch Zahlen), oder zu der Anſchauung von einer ſolchen Gröſse, über die ſie keine mehr zuſammenfaſſen kann. Denn wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daſs die zuerſt aufgefaſsten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu erlöſchen anheben, indeſſen daſs dieſe zur Auffaſſung mehrerer fortrückt; ſo verliert ſie auf der einen Seite (durch das Erlöſchen, oder die Unmöglichkeit der Reproduction derſelben, ſ. Apprehenſion) eben ſo viel, als ſie auf der andern (durch die Auffaſſung) gewinnt. Folglich iſt in der Zuſammenfaſſung ein Gröſstes, über welches die Einbildungskraft nicht hinauskommen kann (U. 87, M. II, 552.).

Kant Critik der Urtheilskr. §. 26. S. 85. ff.

Groſs ſeyn,

ſ. Gröſse, 10. 14. ſchlechtweg, ſ. Gröſse, 11. 15.

Grund,

Erkenntniſsgrund, *ratio*, *raiſon*. Das, woraus etwas erkannt wird, oder derjenige Gedanke, aus welchem vieles begreiflich iſt.

Z. B. praktisch gut ist, was aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt (G. 38.). Hier heissen Gründe, das, woraus man erkennen kann, dass es den Willen bestimmen soll. Die Einbildungskraft ist ein Grund vieler unserer Vorstellungen. Eine Erkenntniss von ihrem Grunde ableiten, heisst sie gründen. Die Lehre der Sitten auf Metaphysik gründen, heisst z. B. sie von Sätzen *a priori*, deren Wissenschaft die Metaphysik ist, ableiten (G. 31.). Das Wort Grund (Stütze, Basis) in dieser Bedeutung ist eine symbolische Hypotypose, d. i. ein Ausdruck für einen Begriff nicht vermittelst einer directen Darstellung desselben, sondern nur vermittelst einer Analogie mit demselben. Einen eigentlichen Grund, z. B. eines Gebäudes, kann man anschauen; durch die Reflexion (Handlung des Gemüths, um zu einem Begriff des Gegenstandes zu gelangen) wird nun das Verhältniss zwischen einem eigentlichen Grunde und dem darauf aufgeführten Gebäude zwischen zwei ganz andern Begriffen gedacht (dem, woraus etwas begreiflich wird, und dem, was daraus begreiflich wird), denen nie eine Anschauung correspondiren kann, indem weder das Begreifen selbst, noch der Grund und die Folge oder das daraus Begreifliche, als solche, angeschauet werden können. Und so werden nun diese nicht anzuschauenden Begriffe mit dem Namen jener anschaulichen (Grund und Gebäude der Erkenntniss) benannt (U. 257.).

Grundgesetz,

s. Exposition, 24. ff. vergl. Anfang, 10. f.

Grundkraft,

vis primitiva, *force primitive*. Diejenige Kraft,

welche von keiner andern weiter abgeleitet werden kann (N. 61.). Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehört auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Cauſalität und Subſtanz ſind nehmlich zwei Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, oder Arten der Einheiten, zu welchen der durch die Sinne gegebene Stoff ſynthetiſch verknüpft wird, und durch welche er alſo als Wirkungen erzeugender Gegenſtand (Cauſalität, ſ. Cauſalität) und als beharrlicher Gegenſtand (Subſtanz, ſ. Subſtanz) gedacht wird. Durch die Verbindung des Begriffes Subſtanz mit dem der Cauſalität entſtehet nun ein neuer Begriff des reinen Verſtandes, der aber jene beiden Begriffe vorausſetzt, oder von ihnen abgeleitet iſt, und Kraft heiſst. Solche abgeleitete Begriffe des reinen Verſtandes nennt Kant Prädicabilien. Kraft iſt alſo eine Prädicabilie, ſ. Kraft. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen nun beim erſten Anblick ſo viel Ungleichartigkeit, daſs man daher anfänglich beinahe eben ſo vielerlei Kräfte derſelben annehmen muſs, als Wirkungen ſich hervorthun. In dem menſchlichen Gemüthe findet ſich z. B. Empfindung, Bewuſstſeyn, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft oder Scharfſinn, Luſt, Begierde, Verabſcheuung u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime, dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daſs man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke. Das heiſst, man muſs nachſehen, ob nicht Einbildung, verbunden mit Bewuſstſeyn und alle die übrigen angeführten Vermögen, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſeyn. Die Vernunft (als das Vermögen der unbedingten Vorſtellungen) ſtellt alſo hier die Idee einer Grundkraft auf, d. i. die Vorſtellung von einer Kraft, welche keine Kraft weiter vorausſetzt, von der aber alle übrigen Kräfte abgeleitet werden können. Sie

ist zuvörderst ein logisches Princip, nehmlich die Vorstellung von der oberlten Gattung aller Kräfte; aber die Logik kann nicht ausmitteln, ob es dergleichen Grundkraft wirklich gebe. Wenigstens ist es aber doch eine Aufgabe, sich dadurch alle Mannigfaltigkeit von Kräften systematisch vorzustellen, dass man sie als in einer Grundkraft gegründet denkt. Das logische Vernunftprincip erfordert es, diese Einheit so weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, dass sie alle Äusserungen einer einzigen Kraft sind, die dann für diese Kräfte, also comparative (in Beziehung auf sie, nicht für alle Kräfte überhaupt), ihre Grundkraft heissen kann. Eben so verfährt man dann weiter mit den übrigen Kräften (C. 676. f. M. I, 795.).

2. Die comparativen Grundkräfte (die es nur für gewisse Kräfte sind) müssen wiederum unter einander verglichen werden, um ihre Einhelligkeit zu entdecken, und sie dadurch einer einzigen radicalen, d. i. absoluten Grundkraft (die es in aller Beziehung, für alle Kräfte ist) nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit (die Vorstellung einer absoluten Grundkraft) ist aber bloss hypothetisch (d. i. sie wird willkührlich vorausgesetzt, um die besondern Grundkräfte daran zu prüfen, ob sie sich lassen auf wenigere oder eine einzige zurückbringen). Man behauptet nicht, dass eine solche absolute Grundkraft in der That angetroffen werden müsse, sondern, dass man sie zu Gunsten der Vernunft suchen müsse. Denn nur so können für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand giebt, gewisse Principien errichtet oder allgemeine Grundsätze für diese Regeln aufgefunden werden. Dies ist aber wiederum nöthig, um dadurch systematische Einheit in unsere Erkenntniss zu bringen, oder sie zu Einem Ganzen zu vereinigen (C. 677. f. M. I, 798.).

3. Wenn man aber auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes (das Denken durch lauter Begriffe *a priori*, ohne alle Erfahrung) Acht hat, ſo zeigt ſich, daſs die Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloſs eine Aufgabe (Problem) zum hypothetiſchen Gebrauch ſei. Sie giebt wirklich objective Realität vor (oder thut, als wenn alle Kräfte in der Erfahrung wirklich aus einer einzigen Grundkraft entſprängen). Die Vernunft ſtellt wirklich dieſe Idee als ein apodiktiſches (mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit verknüpftes) Vernunftprincip auf, und ſetzt dadurch die ſyſtematiſche (aus Einem Princip abgeleitete) Einheit der mancherlei Kräfte als nothwendig voraus (poſtulirt ſie). Denn wenn wir auch nicht einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte unterſucht haben, ja wenn wir ſie auch mit aller Mühe nicht haben entdecken können, ſo ſetzen wir ſie doch voraus. Wir nehmen dennoch an, es werde eine ſolche Einhelligkeit zu finden ſeyn. Wir nehmen es aber nicht, wie in dem (in 1.) angeführten Fall, wegen der Einheit der Subſtanz an. Sondern auch da, wo ſo gar ſehr viele ſolcher Kräfte angetroffen werden, z. B. in der Materie, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus. Die Erſparung der Principien, oder daſs beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, iſt hier nicht bloſs ein ökonomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern wird ein inneres (der Natur an und für ſich zugehöriges) Geſetz der Natur (C. 678. M. I, 799.).

4. Mit welcher Befugniſs könnte auch die Vernunft verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, bloſs ſo (logiſch) zu behandeln, als wäre ſie eine verſteckte Einheit (eine einzige Kraft)? Mit welcher Befugniſs könnte ſie alle dieſe Kräfte, ſo weit es ihr möglich iſt, von einer Grundkraft ableiten? vorausgeſetzt, daſs es ihr eben ſo wohl frei ſtände

zuzugeben, dafs es auch möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäfs. Im letztern Fall würde sie durch Annehmung einer Grundkraft gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche (C. 679). s. übrigens Idee.

5. Die Möglichkeit einer solchen Grundkraft kann aber durch nichts begriffen werden, alle menschliche Einsicht ist zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget sind. Sie dürfen aber darum nicht beliebig erdichtet und angenommen (supponirt) werden, denn sonst wäre des Erdichtens und der Hirngespinste kein Ende. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft (zum Erkennen und Erklären) nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen (P. 81.). Dafs man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung. Denn sie heifsen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner andern abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können (N. 61.). Die Erfahrung lehrt uns keine solche Grundkraft, sie müssen *a priori* bewiesen werden. So kann es *a priori* bewiesen werden, dafs Zurückstofsungs- und Anziehungskraft die beiden wesentlichen Grundkräfte der Materie sind, s. Anziehungskraft und Attraction.

Kant Met. Anfangsg. d. Naturl. Dynam. Lehrs. 7. Anm. 1. S. 61.

Dessen Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Absch. S. 676. ff.

Dessen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 81.

Grundlegung

zur Metaphysik der Sitten, *institutio seu prima principia Metaphysices morum*, *institution ou premiers principes de la Metaphysique des moeurs.* Sie ist die Auffsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität (G. V. 13. M. II. 13.). Metaphysik der Sitten heifst die Philosophie von den Sitten, in so fern die Erkenntniss derselben unabhängig von aller Erfahrung, ganz rein aus der Vernunft entspringt. Nun heifst Kants Art zu philosophiren darum die kritische Philosophie, weil nach seinen Grundsätzen das menschliche Vermögen zu erkennen, oder die Vernunft selbst, untersucht werden mufs, ehe man diejenigen Erkenntnisse, die aus der Vernunft entspringen, als sicher und richtig, zusammenhängend vortragen kann. Dieses hat Kant zur Beantwortung der Frage: was können wir wissen? in dem Buche geleistet, welches er Critik der reinen Vernunft nennt. Er verstehet aber hier unter Vernunft dieses Vermögen, in so fern es zum Wissen dient, und daher von ihm die speculative Vernunft genannt wird. Nun dient aber die Vernunft auch zum Handeln, oder sie liefert uns gewisse Grundsätze des Handelns, die Gesetze der Moralität. Kant nennt die Vernunft in dieser Beziehung die praktische Vernunft. Er müfste also zur Beantwortung der Frage: was sollen wir thun? eigentlich die praktische Vernunft untersuchen. Und das hat er auch gethan in der Schrift, der er den Namen einer Critik der praktischen Vernunft gegeben hat. Allein ehe Kant dieses vollständige Werk lieferte, schrieb er die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in welcher er nur ein Hauptstück jener Critik der praktischen Vernunft mit einer grofsen Ausführlichkeit untersucht, und mit einer eben so grofsen Klarheit vorträgt. Er untersucht nehmlich in dieser Grundlegung blofs, welches der oberste Grund-

ſatz alles moraliſch guten Handelns ſei oder das ſogenannte Moralprincip (G. V. 11. f. M. II, 11.).

2. Kant hatte aber noch einen andern Grund, ſowohl dieſe Grundlegung ſelbſt, als auch die Critik der praktiſchen Vernunft, von der Metaphyſik der Sitten, oder der eigentlichen Moral, abzuſondern, und ſie beſonders vorzutragen. Die Metaphyſik der Sitten oder Moral iſt nehmlich, ungeachtet des abſchreckenden Titels, eines hohen Grades der Popularität oder Allgemeinfaſslichkeit fähig, und ſie iſt ganz dem gemeinen Verſtande, wie er bloſs zu Dingen des gemeinen Lebens und der täglichen Erfahrung hinreichend iſt, angemeſſen. Allein in den Unterſuchungen, die Kant in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten anſtellt, kömmt ſo manches Subtile vor, oder feine Unterſuchungen, die nicht Jedermann, ohne alle Anleitung, verſtändlich ſind. Da nun dieſe feinen Unterſuchungen, weil ſie etwas betreffen, was den Grund alles Handelns im gemeinen Leben enthält, und alſo, ſeinem Grunde nach, nicht ſelbſt zu den Gegenſtänden des gemeinen Wiſſens gehören kann, in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſowohl als in der Critik der praktiſchen Vernunft unvermeidlich waren, ſo wollte Kant dieſe Unterſuchungen nicht den faſslichern Lehren ſeiner Tugendlehre beimiſchen (G. V. 12. f. M. II, 12.).

3. Kant hat dieſe Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten in drei Abſchnitte abgetheilt, deren Inhalt folgender iſt:

Im erſten Abſchnitt macht er den Übergang von der Vernunft, wie ſie zu ſittlich guten Handlungen im gemeinen Leben angewendet wird, zur Philoſophie;

im zweiten Abſchnitt macht er den Über-

gang von der populären oder allgemein-faſslichen Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten; und

im dritten Abſchnitt thut er den letzten Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Critik der praktiſchen Vernunft.

In dem erſten Abſchnitt verfährt er analytiſch, d. h. er entwickelt die gemeinen Begriffe eines an ſich guten Willens, der Pflicht, einer Handlung aus Pflicht, d. i. er unterſucht, was ſich der gemeine Verſtand in dieſen Begriffen denkt, und erhält dadurch das Princip, oder den oberſten Grundſatz, der allen Handlungen aus Pflicht zum Grunde liegt. Weil aber die Gebote der Pflicht gegen die Neigungen gebieten, ſo zieht man leicht, von den Neigungen beſtochen, ihre Strenge in Zweifel, und ſucht ſie den Neigungen angemeſſen zu machen; daher iſt es nöthig, einen Schritt ins Feld der praktiſchen Philoſophie zu thun, um hierüber zur Gewiſsheit zu kommen.

In dem zweiten Abſchnitt zeigt Kant, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung gebietet, was geſchehen ſoll; da nun jedes Beiſpiel in der Erfahrung hiernach geprüft werden muſs, ſo iſt es gut, die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* oder unabhängig von aller Erfahrung feſtſtehen, im Allgemeinen vorzutragen, wofern die Erkenntniſs philoſophiſch heiſsen ſoll. Dies giebt eine Metaphyſik der Sitten, oder Wiſſenſchaft von den moraliſchen Begriffen *a priori*. Kant verfolgt nun das zum Handeln dienende oder praktiſche Vernunftvermögen von ſeinen allgemeinen Handlungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, und prüft das gefundene Princip der Pflichten, indem er nach demſelben die verſchiedenen Arten der Pflichten beurtheilt, in welchen der Gebrauch dieſes Princips angetroffen wird. Er zeigt ſodann, daſs die Unterwerfung des Willens

unter seine eigene Gesetzgebung, oder, wie er sie mit einem griechischen Worte nennt, die Autonomie, das oberste Princip der Sittlichkeit sei; daſs hingegen die Unterwerfung des Willens unter eine fremde Gesetzgebung, oder mit einem griechischen Kunstwort, die Heteronomie, der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit sei, und giebt nach diesem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie alle mögliche falsche Principien der Sittlichkeit an. Hieraus ergiebt sich nun, daſs ein an sich oder schlechterdings guter Wille nicht durch einen zu begehrenden Gegenstand, sondern bloſs durch die Form des Wollens, oder nicht durch das, was man will, sondern dadurch, wie man will, zum Wollen bestimmt werde. Dies ist aber ein synthetischer Satz, d. h. ein solches behauptendes Urtheil, dessen Prädicat nicht im Subject liegt. Die Möglichkeit desselben kann daher durch keine Entwickelung des Begriffs im Subject gezeigt werden, sondern das praktische Vernunftvermögen muſs zu dem Ende selbst untersucht und geprüft werden, um zu sehen, wie ein solcher Satz möglich ist.

Im dritten Abschnitt wird daher der Übergang zur Critik der praktischen Vernunft gemacht. Hier wird gezeigt, daſs Freiheit des Willens der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens, oder der Beschaffenheit desselben, daſs er sich selbst ein Gesetz giebt, ist; und so die Untersuchung bis an die äuſserste Grenze der praktischen Philosophie fortgeführt, und begreiflich gemacht, daſs das praktische oder Sittengesetz für unsere Vernunft ohne alle Bedingung gebietet, aber eben darum auch, obwohl seine Wirklichkeit und diese Beschaffenheit desselben entschieden ist, was seine Möglichkeit betrifft, unbegreiflich ist (G. V. 14. M. II, 14.).

4. Die Critik der praktischen Vernunft setzt also die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

voraus. Allein die Critik ſetzt ſie doch nur darum voraus, weil die Grundlegung vorläufig mit dem Princip der Pflicht bekannt macht und eine beſtimmte Formel derſelben angiebt und rechtfertigt, woraus ſodann die Nothwendigkeit einer Critik der praktiſchen Vernunft erhellet. Übrigens beſtehet aber dieſe Critik, unabhängig von jener Grundlegung, ganz durch ſich ſelbſt (P. 14.).

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 11. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 14.

Grundſatz,

Anfang, Princip, *principium*, *principe*, ſ. Anfang, 1.

1. Grundſatz *a priori*, ſ. Axiomen, 3.

2. Allgemeine, erſte oder oberſte Grundſätze *a priori* ſind ſolche, die weiter keine Sätze vorausſetzen, von denen ſie abgeleitet werden können. Z. B. der Grundſatz des Widerſpruchs: keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht. Man erkennet die Wahrheit dieſes logiſchen Satzes, ſobald man ihn verſteht. Die Grundſätze ſind entweder mathematiſche oder philoſophiſche, und die letztern wieder entweder Verſtandes- oder Vernunftgrundſätze. Daſs überhaupt irgendwo Grundſätze ſtatt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben. Hier wird alſo der Quell der Grundſätze angegeben, und geſagt, dieſer Quell ſei der reine Verſtand. Der Verſtand iſt nehmlich das Vermögen der Regeln in Anſehung deſſen, was geſchieht. Eine Regel aber iſt die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung,

nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltiges geſetzt werden kann. Eine ſolche Bedingung iſt entweder ein Begriff, oder ein Urtheil, der Verſtand aber im weitern Sinne des Worts iſt das Vermögen der Begriffe und Urtheile, folglich iſt er das Vermögen der Regeln. Alles, was geſchieht, iſt nun in einer gewiſſen Verknüpfung, welche durch eine gewiſſe Einheit gedacht wird, welche eben der Begriff heiſst, und folglich die Regel (Bedingung) enthält, nach welcher es geſchieht. Ja alles, was uns nur als Gegenſtand (d. i. als ein Verknüpftes, welches als durch eine Einheit gedacht wird) vorkommen kann, muſs nothwendig unter ſolchen Regeln ſtehen. Denn es wäre ſonſt nicht möglich, daſs den Erſcheinungen ein ihnen correſpondirender Gegenſtand zukommen könnte, d. i. der durch die Sinne gegebene Stoff der Anſchauung würde nicht mit einander verknüpft, folglich nie als eine nothwendige Einheit, als Gegenſtand, gedacht werden können. Wir würden alſo bei der Erſcheinung nicht einmal des Gedankens fähig ſeyn, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand, und noch weniger durch Urtheile angeben können, was dieſem Gegenſtande für Prädicate beigelegt werden müſſen, d. h. ihn erkennen können. Wenn nun etwas unter einem ſolchen Begriff ſubſumirt, oder angegeben wird, daſs es durch dieſen Begriff gedacht werden müſſe, ſo giebt das ein Urtheil, und dieſes Urtheil gilt für alles dasjenige, was unter dieſem Begriffe ſtehet oder durch denſelben gedacht wird. Es heiſst daher, ſo fern es bloſs als die Bedingung der Verknüpfung gegebener Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn betrachtet wird, die Regel, und ſo fern es die Verknüpfung als nothwendig vorſtellt, die Regel *a priori*, und ſo fern keine Regeln über ihr ſind, von denen es abgeleitet wird, der Grundſatz (und nicht Lehrſatz) für dieſe Gegenſtände, weil es die beſondere Eigenſchaft hat, daſs es ſeinen Beweisgrund, nehmlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht, und bei dieſer immer vorausgeſetzt werden muſs (C. 765.),

ſ. Dogma, 2, d. Ein ſolcher Grundſatz iſt nun zuweilen ein allgemeines Naturgeſetz, das iſt, eine ſolche Regel, durch welche die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Erfahrung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimmt wird, ſo daſs der Gegenſtand nicht anders ſeyn kann, als das Geſetz ausſagt (Pr. 90.). Es giebt zwar auch Naturgeſetze, die aus der Erfahrung abgeleitet zu ſeyn ſcheinen; allein da ein ſolcher Grundſatz des Erfahrungsgebrauchs unſeres Verſtandes einen Ausdruck der Nothwendigkeit bei ſich führt, ſo haben auch ſie wenigſtens die Vermuthung für ſich, daſs ſie aus Gründen beſtimmen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig ſind. Aber alle Geſetze der Natur ohne Unterſchied ſtehen unter höhern Grundſätzen des Verſtandes. Denn ſie ſind nichts anders, als eine Anwendung der höhern Grundſätze des Verſtandes auf beſondere Fälle der Erſcheinung. Die Grundſätze des Verſtandes geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten (ſ. Exponent) zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den unter der Regel ſtehenden Fall (C. 198. f. M. I, 230.). Dieſe Grundſätze verdienen übrigens dieſen Namen zwar, weil ſie Sätze ſind, welche die Gründe der Verknüpfung in den Erſcheinungen enthalten, und nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden können, aber es ſind doch keine Principien (Anfänge) im ſtrengſten Sinne des Worts, oder abſolute, ſondern nur comparative Principien, ſ. Anfang, 6. Die Grundſätze, wenn unter dieſem Worte abſolute Principien zu verſtehen ſind, haben nicht den Verſtand, ſondern die Vernunft zum Quell, ſ. Anfang 5. f.

3. Es giebt aber reine Grundſätze *a priori*, die man dem reinen Verſtande eigentlich nicht beimeſſen kann. Denn ſie ſind nicht aus Begriffen gezogen, oder enthalten nicht Subſumtionen unter Begriffe. Sie beſtimmen vielmehr die Gegenſtände durch reine Anſchauungen, von welchen der Verſtand eigent-

lich nichts weiſs, der das Vermögen der Begriffe iſt; obwohl der Verſtand dabei auch nöthig iſt, um alle Fälle als in der einen Anſchauung begriffen, folglich vermittelſt ſeiner Grundſätze, zu denken. Die Mathematik hat ſolche Grundſätze, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, beruhet doch immer auf dem reinen Verſtande. Denn dieſer verknüpft doch auf dieſe Weiſe den ſinnlichen Stoff der Erfahrung zu einer, obwohl in der Anſchauung darſtellbaren, Einheit, ſo daſs ſie darum für alle Gegenſtände, in ſo fern ſie angeſchauet werden, gelten müſſen. Ja die Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori*, oder die Nachweiſung, wie ſie allgemeine Geſetze für die Erfahrung enthalten können (die Deduction derſelben) iſt nur *a priori* begreiflich, und alſo nur durch den reinen Verſtand zu zeigen (C. 193. f. M. I, 231.).

4. Grundſatz aller analytiſchen Urtheile, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff. und Beſtimmung.

5. Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile, ſ. Synthetiſches Urtheil.

6. Grundſatz aus dem reinen Verſtande. Sie gehören zu den allgemeinen Grundſätzen *a priori*, ob ſie wohl nur comparative Principien ſind, ſ. 2. f.

7. Grundſatz aus reiner Anſchauung, Axiom, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

8. Beſondere Grundſätze des reinen Verſtandes, Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung. So kann man die Grundſätze nennen, die aus dem reinen Verſtande entſpringen, mit Ausſchluſs der drei oberſten Grundſätze aller analytiſchen und ſynthetiſchen Ur-

theile (4. 5.). Es ſind diejenigen ſynthetiſchen Urtheile (Sätze), welche aus reinen Verſtandesbegriffen, unter den ſinnlichen Bedingungen ihres Gebrauchs (den Schematen), *a priori* herflieſsen, und allen übrigen Erkenntniſſen *a priori* zum Grunde liegen, oder auch: Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter die reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.). Z. B. der Satz der Cauſalität: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat. Die reine phyſiologiſche Tafel derſelben findet man im Artikel Erfahrungsurtheil, 11, C. ſ. auch Anfang, 6. und Grundſatz, 2. Dieſe Grundſätze, die aus der Beziehung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Sinnenwelt entſpringen, dienen unſerm Verſtande nur zum Erfahrungsgebrauch. Will man damit über die Grenzen der Erfahrung hinaus gehen, ſo hören ſie auf, nothwendige Verbindungen zu ſeyn, und werden willkührliche Verbindungen, ohne Gültigkeit für die Erkenntniſs (objective Realität), und man kann nicht mehr *a priori* erkennen, wie eine ſolche Verbindung möglich ſeyn ſoll. Und was noch mehr iſt, man kann ihre Beziehung auf ſolche (überſinnliche) Gegenſtände nicht einmal durch ein Beiſpiel beſtätigen, oder nur verſtändlich machen, weil alle Beiſpiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt werden können. Mithin können auch die Gegenſtände jener reinen Verſtandesbegriffe nirgends anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen, und dieſe Grundſätze nur auf ſolche angewendet werden (Pr. 101.).

9. Comparativer Grundſatz, ſ. Anfang, 5. f.

10. Conſtitutiver Grundſatz, ſ. Conſtitutiv.

11. Discurſiver Grundſatz, ſ. Axiomen, 3. auch Discurſiv.

12. Dynamiſcher Grundſatz, ſ. Dynamiſch.

13. Empiriſcher Grundſatz, ſ. Empiriſch. Daſs man bloſs empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt, anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſeyn. Denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze (ſo allgemein er auch gelten mag) wird leicht wahrgenommen und kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten (C. 198.).

14. Erſchlichener Grundſatz, Zwittergrundſatz, ſ. Fehler des Erſchleichens, 2.

15. Formaler Grundſatz, ſ. Formal.

16. Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit, ſ. Bewuſstſeyn, 4. f.

17. Grundſatz der Möglichkeit aller Erfahrung des reinen Verſtandes, ſ. 8.

18. Grundſatz des reinen Verſtandes, ſ. 8.

19. Grundſatz möglicher Erfahrung, ſ. 8. und 2.

20. Hevriſtiſcher Grundſatz, ſ. Gültigkeit, 2.

21. Immanenter Grundſatz, ſ. Einheimiſch.

22. Intuitiver Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

23. Logiſcher Grundſatz, ſ. Logiſch.

24. Mathematiſcher Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

25. Moraliſcher Grundſatz, moraliſches Vernunftprincip, ſ. Moraliſch und Expoſition, 22. ff.

26. Objectiver Grundſatz, ſ. Objectiv.

27. Praktiſcher Grundſatz, praktiſches Princip, ſ. Praktiſch und Expoſition, 22. ff.

28. Regulativer Grundſatz, ſ. Regulativ.

29. Reiner praktiſcher Grundſatz, ſ. Rein.

30. Sicherer Grundſatz, ſ. Diſciplin, 6.

31. Subjectiver Grundſatz, Maxime, ſ. Maxime.

32. Theoretiſcher Grundſatz, ſ. Theoretiſch.

33. Transſcendentaler Grundſatz, ſ. Transſcendental.

34. Transſcendenter Grundſatz, ſ. Transſcendent.

35. Vernunftgrundſatz, ſ. Anfang und Princip, auch Grundſatz, 2.

36. Verſtandesgrundſatz, ſ. 8. und 2. f.

37. Zwittergrundſatz, ſ. 14.

Grundunterthäniger,

Gutsunterthan, ὁμοδουλος τω ἀγρω *), *glebae adſcriptus*, *glebae adſcriptitius*, *laboureur attaché aux terres*. Ein Unterthan, welcher wie eine Sache zu einem gewiſſen Boden gehört, und mit demſelben das Eigenthum eines Andern wird. So waren unter Karl dem Groſsen in Deutſchland die Anbauer (*coloni*), wie ihre Kinder, auf das Gut, worauf ſie ſich niederlieſsen, gebannt, oder daran gebunden, und alſo ſolche Grundunterthänige. Sie konnten nicht nach ihrem Willen heirathen, und wurden mit Frohndienſten und Zinſen belaſtet. Doch konnten ſie Eigenthum haben, und über ihr Erworbenes nach Willkühr gebieten. Es wurden ihnen Gehölze und Haiden zum Urbarmachen in Erbpacht gegeben, wovon ſie nur eine feſtgeſetzte mäſsige Portion Getraide ablieferten. Das Übrige war ihr Eigenthum (Rothmanns Geſchichte der Stadt Magdeburg, 1. Band, 1. Abſchn. 2. Kap. S. 34. f.). Wenn der Oberbefehlshaber eines Staats allen Boden deſſelben kaufte, ſo käme das Eigenthum davon an die Regierung. Dann wären alle Unterthanen grundunterthänig, weil ſie an dem Boden, auf welchem ſie ſich befänden, gar keinen Antheil hätten; ſie wären nur Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern (der Regierung) wäre. Folglich wären ſie aller Freiheit beraubt (Knechte) und nicht Unterthanen der

*) *Sozomen. hiſt. eccleſ. lib. IX. cap. XVII.*

Regierung, sondern Gutsunterthanen, welche zum Eigenthum der Regierung gehörten. So kaufte Joseph dem Pharao das ganze Ägypten. Denn die Ägypter verkauften ein Jeglicher seinen Acker, und ward also das Land Pharao eigen, ausgenommen der Priester Feld, das kaufte er nicht. Alle Ägypter, die Priester ausgenommen, erkannten sich auch hierdurch für Pharao's Leibeigene (*servi in sensu stricto*) (1. Mos. 47, 20. ff. K. 183.).

2. Dieser Vertrag, welchen Joseph mit den Ägyptern machte, auf ihren Antrag: kaufe uns und unser Land ums Brod, dass wir und unser Land leibeigen seyn dem Pharao (1. Mos. 47, 19.) ist durchaus gegen alles Recht. Niemand kann sich durch einen Vertrag zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, durch welche er aufhört, eine Person zu seyn. Denn er kann nur als Person einen Vertrag machen und halten, giebt er nun dadurch, dass er sich, wie eine Sache, zum Eigenthum eines Andern macht, seine Persönlichkeit weg, so kann er, da er nun keine Person mehr ist, auch keinen Vertrag anerkennen und halten. Folglich widerspricht ein Vertrag, durch welchen sich Jemand zum Leibeigenen eines Andern macht, sich selbst, und ist nicht einmal logisch möglich und denkbar. Die Persönlichkeit ist ein unveräusserliches Menschenrecht. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, dem Grade nach unbestimmten (obwohl erlaubten) Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten, und er werde dadurch nicht Leibeigener; aber das ist falsch. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines (dem Scheine nach blossen) Unterthans (*subiectus*) nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch bis zum Tode oder zur Verzweiflung erschöpfen. Dies ist aber unmöglich, und die Sklaverei der Negern auf den Zuckerinseln ist daher eine höchst verabscheuungswürdige Rechtswidrigkeit, welche die

Besitzer der Unglücklichen weder vor ihrem eigenen Gewissen, noch vor der bürgerlichen Gesellschaft verantworten könnten, wenn nicht Staaten selbst diese Rechtswidrigkeit für rechtsgültig erklärten, welches aber nie ein rechtlicher Act werden kann, sondern stets bloss ein Act der in Händen habenden Gewalt über unglückliche Mitmenschen ist und bleibt (K. 194.).

3. Ein Mensch kann sich nur zu, der Qualität (Beschaffenheit) und dem Grade nach, bestimmten Arbeiten verdingen. Er kann Dienstbote, Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan werden. Als ansässiger Unterthan kann er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn (*herus*, nicht Eigenthümers, (*dominus*), Dienste leisten, theils für die eigene Benutzung dieses Bodens bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leisten. Aber er kann, dem Recht nach, kein Gutsunterthan werden, weil er dadurch seine Persönlichkeit einbüssen würde. Er kann mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen, aber nicht eine dem Gute anhängende und zugehörige Sache werden (K. 192.).

4. Wenn der Mensch sich durch sein eigenes Verbrechen um die Würde, ein Staatsbürger zu seyn, gebracht hat, so kann er das Leben nicht verwirkt haben, aber doch zum blossen Werkzeug der Willkühr eines Andern (entweder des Staats oder eines Staatsbürgers) gemacht werden (behandelt werden, als einer, welcher die Persönlichkeit verwirkt und sich selbst zum blossen Thier hinabgewürdigt hat). Wer nun ein solches blosses Werkzeug ist, der ist ein Leibeigener, und gehört zum Eigenthum (*dominium*) eines Andern, welcher der Eigenthümer (*dominus*) desselben ist. Dieser Eigenthümer kann ihn also als eine Sache veräussern, und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über die Kräfte, wenn gleich nicht über das Leben und die Gliedmassen desselben verfügen (disponiren).

Durch ein Verbrechen kann der Menſch alſo ein perſönlicher Unterthan werden, aber dieſe Unterthänigkeit kann nicht anerben. Denn derjenige, dem ſie anerbte, hätte ſie ſich nicht durch ſeine eigene Schuld zugezogen, folglich könnte ſie ihm nur durch Vertrag anerben, welches unmöglich iſt. Eben ſo wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskoſten, die er gemacht hat, in Anſpruch genommen werden. Denn die Erziehung iſt eine abſolute Naturpflicht der Eltern. Sind nun die Eltern Leibeigene, ſo haben die Herrn derſelben mit ihrem Beſitze auch die Pflichten derſelben übernommen (K. 195.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 49. Allgem. Anm. B. S. 183. — D. S. 192. — S. 195.

Gültigkeit,

validitas, *validité*. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie für die Vorſtellung des Gegenſtandes, den ſie vorſtellen ſoll, anerkannt werden muſs, und folglich nicht ein bloſs leeres Gedankending iſt; z. B. die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils im Geſchmacksurtheil, ſ. Geſchmacksurtheil, 7. f. und Geſchmack, 5. ff. Die Gültigkeit iſt objectiv, wenn ſie im Object oder Gegenſtande gegründet iſt. Dann muſs ſie auch nothwendig allgemein ſeyn, d. i. Jedermann muſs, wenn ſeine Erkenntniſs richtig iſt, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, z. B. in einem Urtheile, anerkennen (P. 25.). Eberhard gebraucht den Ausdruck transſcendentale Gültigkeit, das würde, nach Kants Sprachgebrauch heiſsen, eine Gültigkeit, welche lediglich aus Begriffen folgt, welches unmöglich iſt; er verſteht aber darunter das, was Kant die objective Realität der Begriffe nennt (E. 10.), ſ. Objectiv.

2. Die immanente Gültigkeit beſtehet dariu, daſs ſich etwas nur auf Gegenſtände empiriſcher Erkenntniſs, oder Erſcheinungen beziehet. So ſind z. B. alle Grundſätze des Verſtandes nur von immanenter Gültigkeit, indem ihr Gebrauch nur für ſinnliche Gegenſtände gerechtfertigt und begriffen werden kann (C. 666.). Die logiſche Gültigkeit iſt das, was an der Vorſtellung eines Gegenſtandes zur Beſtimmung deſſelben (zum Erkenntniſſe) dient, oder gebraucht werden kann (U. XLII.). So iſt der Raum ein Erkenntniſsſtück der Dinge als Erſcheinungen, alſo hat er für dieſe logiſche Gültigkeit, oder er kann gebraucht werden, die Erſcheinungen zu beſtimmen, d. i. Prädicate derſelben anzugeben. Die äuſsere Empfindung iſt das Materielle (Reale) der Dinge als Erſcheinungen, d. h. dasjenige, wodurch etwas Exiſtirendes gegeben wird. Folglich hat ſie logiſche Gültigkeit, oder ſie kann zum Erkenntniſs der ſinnlichen Gegenſtände dienen (U. XLII. f.). Die unbeſtimmte Gültigkeit (C. 691). iſt eine ſolche, von der man nicht weiſs, wie weit ſie gehet. Eine ſolche Gültigkeit haben z. B. die transſcendentalen Principien der Mannigfaltigkeit, Verwandtſchaft und Einheit, welche nur als hevriſtiſche (zum Auffinden dienende) Grundſätze gebraucht werden ſollen, um unſere Erkenntniſs ſyſtematiſch zu machen. Auch die Vernunftideen überhaupt haben eine ſolche unbeſtimmte Gültigkeit (C. 697.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 666. — S. 691. — S. 697.

Deſſen Critik der prakt. Vern. Vorrede. S. 25.

Deſſen Critik der Urtheilskr. Einleit. VII. S. XLII. f.

Deſſen Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10.

Gunſt,

favor, faveur. Das freie Wohlgefallen (U. 15). Das Wohlgefallen des Geſchmacks am Schönen iſt einzig und allein ein unintereſſirtes (in Anſehung des Daſeyns des Gegenſtandes indifferentes oder gleichgültiges) und freies Wohlgefallen. Es iſt frei, weil kein Intereſſe, weder das der Sinne (wie beim Angenehmen), noch das der Vernunft (wie beim Guten) den Beifall abzwingt. Das Wohlgefallen am Schönen bezieht ſich alſo auf Gunſt, das heiſst, es iſt frei (U. 14. f.).

Die ſpeculativen Beweiſe *) für das Daſeyn Gottes bedürfen Gunſt, d. h. ſie zwingen uns nicht, wie doch Beweiſe thun ſollten, die Ueberzeugung ab; ſondern nur der, welcher ſchon aus Intereſſe fürs Praktiſche an einen Gott glaubt, findet ein freies Wohlgefallen an dem Bemühen der Vernunft, eine Idee (des Alls aller Realitäten) aufzuſtellen, deren objective Realität (daſs ein ſolcher Gegenſtand exiſtirt) ſie zwar unabhängig vom Praktiſchen nicht beweiſen kann, die aber doch für das Praktiſche ſo brauchbar iſt. Es iſt nehmlich in dieſer Zuſammenſtimmung des ſpeculativen Vermögens zum praktiſchen Vermögen der Vernunft etwas Analoges mit der Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande bei der Auffaſſung eines ſchönen Gegenſtandes, die ſtets mit dem freien Wohlgefallen geſchieht, welche Gunſt heiſst (C. 615. 652. 665.), ſ. Gott, 45.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn.

*) *Favore magis, quam re, hoc nomen tenent.*

S. 615. — III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 652. — VII. Abſchn. S. 665.

Deſſen Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S, 14. f.

Gunſtbewerbung.

Das Bemühen, durch Handlungen das freie Wohlgefallen eines vernünftigen Weſens, das einen freien Willen hat, zu erlangen. So giebt es eine Religion der Gunſtbewerbung, d. i. die des bloſsen Cultus. Nach dieſer ſchmeichelt ſich der Menſch, daſs, wenn er ſich nur das freie Wohlgefallen Gottes durch äuſsere Handlungen, z. B. Beten, Kirchengehen, Allmoſengeben u. ſ. w. erwerbe, Gott ihn wohl ewig glücklich machen könne, ohne daſs er eben nöthig habe, ein beſſerer Menſch zu werden, nehmlich wenn ihm Gott die Verſchuldungen erlaſſe. Oder, der Menſch ſchmeichelt ſich, Gott könne ihn wohl zum beſſern Menſchen machen, ohne daſs er ſelbſt etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten. Bitten iſt aber vor einem allſehenden Weſen, wie Gott iſt, nichts weiter, als wünſchen, und folglich kein wirkliches Thun; der Bittende hat alſo im Grunde nichts gethan, und wenn es an dem bloſſen Wunſche genug wäre, ſo würde jeder Menſch gut ſeyn (R. 61. f.).

Gut,

ſ. Gutes

Gut

geſchaffen, ſ. Gnadenwirkung. 2.

Gut,

höchstes, τελος, *extremum bonorum*, *summum bonum*, *ultimum bonum*,*) *finis bonorum*, *souverain bien*.

Nach den Alten ein Gegenstand, der zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze dienen sollte (P. 113.). Sie dachten sich nehmlich etwas als letzten Zweck aller menschlichen Handlungen, als Zweck aller Zwecke, und von diesem stellten sie sich vor, dass er alle unsere Handlungen bestimmen müsse. Allein dieses war eine fehlerhafte Vorstellung, weil nicht ein Gegenstand, in so fern er gut ist, der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes seyn kann, **) sondern erst durch das praktische Gesetz bestimmt wird, was gut ist; folglich was der Zweck des Willens, und also auch der höchste oder letzte Zweck, der Zweck aller Zwecke oder das höchste Gut ist, s. Gutes, 1-9. Das höchste Gut ist folglich ein Object, welches weit hinterher dem seiner Form nach *a priori* bestimmten Willen als Gegenstand desselben vorgestellt werden kann, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewähret und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist. Das soll nun, mit Voraussetzung

*) *Cic. de finib. l. III. c. 7.*

**) Wegen dieser unrichtigen Vorstellung fehlte es den Alten auch an einem sichern Princip, zu erkennen, worin das höchste Gut bestehe, oder welcher Gegenstand dasselbe sei. Nach dem Augustin (*de civit. Dei. lib. XIX, c. 1.*) hat daher Varro behauptet, es gebe 288 verschiedene Meinungen über das höchste Gut, welches aber Bayle im Artikel: Epikur, für einen Scherz des Varro erklärt. Einige setzten das höchste Gut in den Reichthum, andere in die Wissenschaften, andere in die Ehre, andere in einen guten Namen, andere in die Tugend, andere in die Glückseligkeit u. s. w.

dessen, was im Artikel Gutes gesagt wird, hier gezeigt werden. Bei den neuern Philosophen scheint die Frage über das höchste Gut ausser Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu seyn; dennoch liegt bei ihren Untersuchungen der moralischen Gegenstände derselbe Fehler zum Grunde (P. 113. f. M. II, 255.).

2. Die reine praktische Vernunft sucht zu dem praktisch Bedingten, was auf Neigungen und Naturbedürfnissen beruhet, das Unbedingte. Denn die Vernunft ist überhaupt das Vermögen, welches durch den Begriff des Unbedingten die Reihen alles Bedingten vollenden will, um eine solche Reihe als ein vollendetes Ganze unter diesem Begriff des Unbedingten zu befassen. Nun ist in der Erfahrung alles, was die Vernunft will, immer ein wozu, ein Mittel, nehmlich irgend eine Neigung oder irgend ein Bedürfniss zu befriedigen. Es ist aber wieder die Frage, wozu die Neigung, das Bedürfniss, und die Befriedigung desselben? Die Vernunft denkt nun das dazu zu allem wozu in dem Begriff eines letzten Zwecks, oder des höchsten Guts. Aber dieses höchste Gut, wenn es auch der ganze Gegenstand der praktischen Vernunft, d. i. des reinen Willens ist, soll nicht der Bestimmungsgrund des Willens seyn, sondern ist eine solche unbedingte Totalität (Vollständigkeit) des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, von der das moralische Gesetz als der Grund angesehen wird, sie, und die Bewirkung und Beförderung derselben, sich zum Gegenstande zu machen (P. 194. 196. M. II, 312. 315.). Das ist eine Erinnerung, die Kant vorausschickt, ehe er bestimmt, worin das höchste Gut bestehet (P. 196. M. II. 314.). Es versteht sich von selbst, dass der Begriff des höchsten Guts und die Vorstellung des durch unsere praktische Vernunft möglichen Daseyns desselben dann der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei, wenn das moralische Gesetz in

diesem Begriffe mit eingeschlossen ist. Denn ist das moralische Gesetz die oberste Bedingung des höchsten Guts, so bestimmt in der That das in dem Begriffe desselben schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz, und kein anderer Gegenstand, den Willen, wenn er durch das höchste Gut bestimmt wird (P. 197. M. II. 316.).

3. Diese Idee (dieser Begriff der Vernunft, diese Vorstellung von der absoluten Vollständigkeit irgend eines durch den Verstand gegebenen Etwas) praktisch hinreichend zu bestimmen, das ist so, dass die Regel (Maxime) unsers vernünftigen Verhaltens darauf gerichtet seyn kann, ist die wahre Weisheitslehre. Denn Weisheit ist ja die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge. Die Weisheitslehre aber, als Wissenschaft, ist Philosophie. In dieser Bedeutung nehmlich gebrauchten die Alten dieses Wort, welches Liebe zur Weisheit heisst. Bei den Alten war nehmlich die Philosophie eine Anweisung zu dem Begriffe, worin das höchste Gut zu setzen, und wie es zu erwerben sei, s. Philosophie (P. 194. M. II, 313.).

4. Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, welche unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann, wenn man darauf nicht Acht hat. Das Höchste kann

a. das Oberste (*supremum*) heissen, d. i. diejenige Bedingung, die selbst unbedingt ist (keiner andern untergeordnet ist, *originarium*); oder auch

b. das Vollendete (*consummatum*), d. i. dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist (welches die absolute Vollständigkeit aller Theile enthält, *perfectissimum*).

Die Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu

seyn) ist das oberste Gut, oder die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag. Sie ist selbst zu nichts anderm weiter, ist also keiner andern Bedingung weiter untergeordnet, mithin die Bedingung aller unserer Bewerbungen, auch der um Glückseligkeit, s. Glaubenssache, 1. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, so dass einem vernünftigen, aber endlichen Wesen nichts weiter zu begehren übrig sei, als Tugend. Denn ausser der Tugend beschäftigt auch noch die Glückseligkeit unser Begehrungsvermögen, wir bedürfen derselben, und wir begehren sie, folglich gehört zum vollendeten Gut auch Glückseligkeit, s. Glückseligkeit, 8. Denn selbst nach dem Urtheil einer unpartheiischen Vernunft heisst es von einer jeden Person, wenn sie nach Zwekken, und zwar als Zweck an sich selbst, nicht nach ihrer Brauchbarkeit als Mittel zu einem andern Zweck, beurtheilt wird, und alles besitzt, was von ihr selbst abhängt, es fehlt ihr nichts, als dass sie nicht glücklicher ist, nicht so glücklich, als sie es verdient, s. Glückseligkeit, 9. f. Tugend und Glückseligkeit machen also zusammen das vollendete Gut aus, worin Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist; wer sie besässe, der wäre im Besitze des höchsten Guts, und Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu seyn), ist das höchste Gut einer möglichen Welt (P. 198. f. M. II. 317).

5. Es ist nun die Frage, wie ist Tugend mit der Glückseligkeit so verbunden, dass sie zusammen einen einzigen Gegenstand unserer Bestrebung ausmachen können? Diese Verknüpfung kann entweder analytisch seyn, so dass das Streben nach Tugend mit dem Streben nach Glückseligkeit einerlei wäre, oder diese Verknüpfung ist synthetisch, so dass das Streben nach der Tugend und

die Erlangung derselben die Glückseligkeit etwa als ihre Wirkung hervorbrächte (P. 200. M. II, 318.).

6. Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut einerlei Methode befolgten, und Tugend und Glückseligkeit für einerlei Gegenstände hielten. Aber jede von beiden legte, da dieser Gegenstand doch durch zwei verschiedene Begriffe gedacht wird, einen andern Begriff zum Grunde, um den Zweiten davon abzuleiten (s. Christenthum).

a. Der Epikuräer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst seyn, das ist Tugend. Ihm war also Klugheit so viel als Sittlichkeit, s. Epikur 7. f.

b. Der Stoiker sagte: sich seiner Tugend bewusst seyn, das ist Glückseligkeit. Ihm war Sittlichkeit so viel als Glückseligkeit, er gab aber der Tugend eine höhere Benennung, nehmlich den Namen der Weisheit (P. 200. M. II, 319.).

Man muss bedauern, dass die Denkkraft dieser Männer angewendet wurde, die Einerleiheit (Identität) der beiden äusserst ungleichartigen Begriffe, Tugend und Glückseligkeit, zu ergrübeln. Allein das war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, so wie man jetzt oft dadurch die Aufhebung wesentlicher Unterschiede zu bewirken sucht, dass man die Sache für einen Wortstreit erklärt (P. 201. M. II. 320.).

Beide Schulen der Alten unterschieden sich aber auch in der Art, wie sie die Einerleiheit zwischen Tugend und Glückseligkeit erklärten.

a. Der Epikuräer behauptete: Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, *) und Tugend nur die Form der Maxime, sich um Glückseligkeit zu bewerben, nehmlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben. Wer die Maxime hat, seine eigene Glückseligkeit zu befördern, der ist tugendhaft. Er setzte also sein Princip in dem Bewußtseyn der sinnlichen Bedürfnisse, und der vernünftigen Befriedigung derselben; folglich ist es ästhetisch (es liegt demselben die Sinnlichkeit zum Grunde).

b. Der Stoiker behauptete: Tugend sei das ganze höchste Gut **), und Glückseligkeit nur das Bewußtseyn des Besitzes der Tugend, als zum Zustand des Subjects gehörig. Wer das Bewußtseyn hat, daß er tugendhaft ist oder die Tugend besitzt, der ist glückselig oder hat das Gefühl der Glückseligkeit. Er setzte also sein Princip in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen, und der Befriedigung derselben; folglich ist es logisch (es liegt demselben bloß formale Vernunft, ohne allen derselben durch die Sinne gegebenen Inhalt, zum Grunde) (P. 201. M. II, 321.).

7. Im Artikel: Gutes, wird aber gezeigt, daß das Wohl, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Glückseligkeit, und das Gute, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Tugend, also

*) *Extremum esse bonorum voluptatem. Cic. de finib. lib. I. c. 12.*

**) *Summum bonum in una virtute ponunt. Cic. l. c. c. 13. Honestum quod sit, id esse solum bonum; honesteque vivere, bonorum finem Cic. l. c. lib. IV. c. 16.*

auch die Maximen, nach der einen oder der andern zu ſtreben, ganz ungleichartig ſind. Es kann folglich nicht einerlei ſeyn, ob ich die Maxime habe, nach der Tugend zu ſtreben, oder die, nach Glückſeligkeit zu ſtreben, oder durch die erſtere kann nicht zugleich Glückſeligkeit als Bewuſstſeyn des Beſitzes der Tugend, und durch die letztere nicht zugleich Tugend als durch den Zweck bewirkte Form der Maxime hervorgebracht werden. Dennoch gehören Tugend und Glückſeligkeit zu Einem höchſten Gut, aber ſind ſo wenig einerlei, daſs ſie einander in demſelben Subject gar ſehr einſchränken und Abbruch thun. Alſo haben beide Schulen die Frage nicht beantwortet: wie iſt das höchſte Gut praktiſch möglich? Es iſt nicht möglich, auf dieſe Art Tugend und Glückſeligkeit gleichſam zuſammen zu ſchmelzen, ſie durch Coalitionsverſuche zu vereinigen, ſo daſs beides ein und derſelbe Gegenſtand werde. Und dennoch wird die Verbindung zwiſchen beiden *a priori* erkannt, wie wir gleich anfänglich geſehen haben, mithin praktiſch nothwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet. Hieraus folgt, daſs die Möglichkeit des höchſten Guts nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann, folglich wird die Deduction (der Möglichkeit und Realität) dieſes Begriffs transſcendental (durch bloſse Begriffe) geführt werden müſſen. Es iſt *a priori* (moraliſch) nothwendig, das höchſte Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Es muſs folglich bloſs *a priori* erkannt werden können, wie das höchſte Gut möglich ſei (P. 202. f. M. II, 322.).

Die Erklärung der Antinomie der praktiſchen Vernunft, daſs die Begierde nach Glückſeligkeit weder die Bewegurſache zur Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn könne, findet man, nebſt der kritiſchen Aufhebung derſelben, im Artikel: Antinomie,

5. II, a. Man sehe auch die Artikel: Christenthum, Glückseligkeit, und insonderheit Glaubenssache.

Aus der Auflösung dieser Antinomie, über die man sich in den angezeigten Artikeln, vornehmlich in dem: Glaubenssache, ausführlich unterrichten kann, folgt, dass das oberste Gut Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen das zweite Element des höchsten Guts ausmache. Die Glückseligkeit aber ist, wie man sich dort überzeugen kann, die moralisch bedingte, aber doch, nicht physische, sondern in dem Willen Gottes als Welturhebers gegründete, nothwendige Folge der Sittlichkeit. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, die sich dasselbe nothwendig als möglich vorstellen muss (M. II, 331), s. Gegenstand, 17. ff. und Endzweck, 11. f.

Die Erklärung des Ideals des höchsten Guts oder des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseyns Gottes, findet man theils in den Artikeln: Gott und Glaubenssache, theils und hauptsächlich im Artikel: Ideal.

8. Man muss noch unterscheiden zwischen dem höchsten Gut im Menschen, in der Welt, im Urwesen und auf Erden.

a. Das höchste Gut im Menschen ist das Bewusstseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters; denn in uns kann kein anderer Gegenstand der Glückseligkeit, als die Selbstzufriedenheit, statt finden (P. 281.). Dahingegen das vollständige höchste Gut des Menschen dasjenige ist, welches wir so eben in diesem Artikel erklärt haben. Dieses ist nun einerlei mit

b. dem höchsten Gut in einer Welt. Denn

dieſes beſtehet in der im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit verbundenen, jener gemäſsen, Glückſeligkeit (S. III, 428.). Sie zu befördern oder nach ihr zu ſtreben, iſt der Endzweck des Menſchen, oder ſein höchſtes Gut, das ihm *a priori* durch ſeine praktiſche Vernunft, als durch ſeine Handlungen möglich, gegeben iſt (P. 6.) *). Das moraliſche Geſetz verſetzt uns, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft das höchſte Gut hervorbringen würde. Es fehlt aber derſelben an dem phyſiſchen Vermögen, eine der reinſten Sittlichkeit angemeſſene Glückſeligkeit hervorzubringen. Eben darum iſt ihr

c. der Glaube an das Daſeyn eines Welturhebers nothwendig, in dem ſie dieſes Vermögen und zugleich den Willen zu einer ſolchen Anwendung desſelben ſetzt. So ertheilt unſer, durch das Moralgeſetz beſtimmter, Wille der Sinnenwelt, vermittelſt der Idee des höchſten Guts, die Form eines Ganzen vernünftiger Weſen, auf die alles Phyſiſche oder Sinnliche abzweckt (P. 75.), ſ. Gott, 48. f. und Glaubensſache. Dieſes iſt nun das höchſte Gut in einem Urweſen, ſ. Ideal und Glückſeligkeit, 10.

*) Hieraus kann man deutlich ſehen, daſs Garve (Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, S. 111.) ſich irret, wenn er in Rückſicht auf Kants Theorie ſagt: „diejenigen, welche behaupten, die moraliſche Vollkommenheit ſei der letzte Zweck der Schöpfung, wollen, daſs die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit der einzige Endzweck für den Menſchen ſei, daſs ſie als der einzige Endzweck des Schöpfers angeſehen werde.“ Nach Kants Theorie iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers (S. III, 427.).

d. Dies höchste Gut auf Erden ist endlich die Vernunft, in so fern sie das Vorrecht hat, der letzte Probirstein der Wahrheit zu seyn; denn hierauf beruhet nicht nur alle Erkenntniss, sondern auch die Möglichkeit, dass etwas Gegenstand unseres vernünftigen Begehrens, unseres Wollens seyn kann. Selbst die Vorstellung eines höchsten Guts in der Idee, und eines solchen Gegenstandes und seine Realität, als eines Etwas, das, obwohl wir es in keinem Zeitpunct unseres Daseyns vollkommen erreichen, dennoch kein Hirngespinst ist, beruhet auf ihr (S. III, 302.).

9. Noch ist zu merken, dass die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch die Moral bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens, bei der Frage vom Princip (obersten Grundsatze) der Moral, ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden kann. Denn an sich ist Pflicht nichts anders, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen, Gesetzgebung, der Gegenstand oder der Zweck (und also auch der Endzweck) desselben mag seyn, welcher er wolle (S. III, 429. f.). Die moralischen Gesetze nöthigen sogar, von allem Zweck gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt. Sie machen uns dadurch die Pflicht zum Gegenstande der grösten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung und die Triebfeder zur Erfüllung unsrer Pflicht ausmachen müsste. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloss an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetze hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? wenn sie nur ihre Pflicht thun. Es mag sogar mit dem irdischen Leben alles aus seyn, und wohl gar in dem gegenwärtigen Glückseligkeit und Würdig-

keit niemals zusammentreffen. Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen. Er will nehmlich in diesem Erfolge etwas auffinden, was ihm (seinem Willen) zum Zweck dienen, und auch die Reinigkeit seiner Absicht beweisen könnte; welcher Zweck in der Ausübung (als Wirkung der Handlung) zwar das letzte, in der Vorstellung und Absicht (als Zweck) aber das erste ist. An diesem Zwecke nun (wenn er ihm gleich durch die bloſse Vernunft vorgelegt wird) sucht der Mensch etwas, das er lieben kann. Daher erweitert sich nun das Gesetz, das ihm bloſs Achtung einflöſst, zum Behuf dieses Bedürfnisses des Menschen, zur Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe. Der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist also ein synthetisch-praktischer Satz *a priori*. Das heiſst, er ist ein Gebot, dessen Möglichkeit nicht in dem Moralgesetze selbst liegt; denn sonst könnte er aus demselben entwickelt werden, und wäre also ein analytisch-praktischer Satz, wie alle praktische Sätze, welche aus dem obersten Grundsatze, oder dem Princip der Moral, abgeleitet werden können. Sondern dieser Satz wird nur dadurch möglich, daſs er das Princip *a priori* der Erkenntniſs der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung enthält. In der Erfahrung wird nehmlich dem Willen etwas gegeben, welches er sich zum Zweck machen kann. Durch das Moralgesetz wird der Wille *a priori* bestimmt, so daſs daraus eine Handlung hervorgehen soll. Diese Handlung kann, als Erfahrungsgegenstand, sein Zweck seyn, und soll, als Pflicht, geschehen. Woraus folgt, daſs dem Willen, in so fern er, seiner Natur nach, einen Zweck haben muſs, dieser Zweck durch das Moralgesetz bestimmt, und dadurch zur Pflicht gemacht

wird. Die Erfahrung legt auf diese Weise die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken dar, und verschafft dadurch dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische, Realität. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion (R. XI. *)).

Man vergleiche mit diesem Artikel: Glaubenssache und Glückseligkeit.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede S. 6. — I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 75. — II. Hauptst. S. 113. f. — II. B. I. Hauptst. S. 194. — S. 196. ff. — II. Hauptst. S. 198. ff.

Dess. Relig. Vorrede *** S. XX. *).

Dess. Schr. über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monathsschr. Sept. 1793. I. St. a. S. 210. b. 212. *).

Dess. Was heisst sich im Denken orientiren? Berl. Monathsschr. Oct. 1786. S. 328.

Gut,

moralisch, ist, wer das moralische Gesetz zu seiner Maxime macht (R. 12.), s. Gutes, 5.

Gut,

negativ, was dem moralischen Gesetze nicht widerstreitet (R. 19.).

Gutes,

Gutes an ſich, ſchlechthin Gutes, Moraliſch-Gutes, Sittlich-Gutes, καλον, *bonum morale, honeſtum* (U. 113.), *bien moral*. Der (praktiſch. G. 37.) nothwendige Gegenſtand des Begehrungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.), oder auch der Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft (C. 576.), ſ. Gegenſtand, 18. und 19. verglichen mit dem Artikel: Böſes, 1.

2. Aus dem, was in den angeführten Artikeln geſagt worden iſt, und der vorſtehenden Erklärung des Begriffs des Guten, erhellet, daſs erſt durch ein moraliſches Princip (Geſetz, welches der Handelnde ſich vorſtellt, und nach welchem er handeln ſollte, welches er aber auch übertreten kann) beſtimmt werden muſs, was gut iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was gut iſt, um ein moraliſches Princip darauf zu gründen (P. 15. 101. f. 110.). Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll; ſo kann er nur der Begriff von etwas ſeyn, das darum gut heiſst, weil ſein Daſeyn Luſt verheiſst, und ſo das Begehrungsvermögen des Handelnden zur Hervorbringung des Gegenſtandes beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt, *a priori* einzuſehen, welcher Gegenſtand mit Luſt, welcher hingegen mit Unluſt werde begleitet ſeyn, ſo müſste das Gute und Böſe aus Erfahrung erkannt werden. Die Eigenſchaft des Handelnden, in Beziehung auf welche dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt. Dieſes Gefühl iſt eine Fähigkeit, deren Wirkungen in uns erſcheinen (eine Receptivität, die dem innern Sinne angehört). Und ſo würde der Begriff von dem, was (unmittelbar, nicht irgendwozu) gut iſt, nur auf das

gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist. Böse wird also das seyn, was die Eigenschaft hat, dass es unmittelbar Schmerz erregt. Dies ist aber schon dem Sprachgebrauch zuwider, nach welchem das, was unmittelbar vergnügt, nicht gut, sondern angenehm, und was unmittelbar schmerzt, nicht böse, sondern unangenehm heisst. Der Sprachgebrauch verlangt vielmehr, dass Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch blosse Empfindung beurtheilt werde. Nun ist aber mit keiner Vorstellung eines Gegenstandes *a priori* eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden. Also würde der Philosoph das gut nennen müssen, was ein Mittel zum Angenehmen wäre. Böse aber würde heissen, was Ursache der Unannehmlichkeit oder des Schmerzes ist. Nun ist zwar die Vernunft allein vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen. Ja man kann sogar deswegen den Willen durch das Vermögen der Zwecke erklären, indem diese jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind. Allein die praktischen Regeln (Maximen), die aus diesem Begriff des Guten (bloss als eines Mittels) folgten, würden immer nur ein irgend wozu Gutes, aber kein unmittelbares Gute, oder Gutes an und für sich selbst, schlechthin Gutes, *) zum Gegenstande des Willens haben. Ein solches Gute, wäre bloss das Nützliche, und das wozu müsste

*) *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per se ipsum possit iure laudari. Cic. de finib. lib II. c. 14. Omne autem, quod honestum sit, id esse propter se expetendum, commune nobis est cum multorum aliorum philosophorum sententiis. lib. III. c. 11.*

allemal aufserhalb dem Willen, in der Empfindung, liegen. Wenn diese angenehme Empfindung nun vom Begriffe des Guten unterschieden werden müsste, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm (nehmlich irgend einer Annehmlichkeit) gesucht werden müssen (P. 101. ff. 110. ff. M. II, 246. 254.).

3. Die Formel: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni* (wir begehren nichts, als bloss darum, weil es gut ist), hat wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks *boni* und *sub ratione boni* oft einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch. (P. 103. f. M. II, 247.). Denn

a. *bonum* kann heissen das Wohl, d. i. dasjenige, was uns Vergnügen, oder Nutzen, verursacht, welches folglich entweder das Angenehme, oder das Nützliche ist; und es kann auch heissen das (sittlich) Gute (P. 104. f. M. II, 248.).

b. *sub ratione boni* kann so viel sagen, als: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen), aber auch so viel, als: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen. Im erstern Falle ist die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten; im letztern Falle der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens). Im erstern Sinne heisst also *sub ratione boni*, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben, vorhergeht (P. 104. *).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat die deutsche Sprache zwei Ausdrücke, das Gute und das

Wohl. Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute derſelben, oder unſer Wohl in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3. bedeuten, wir begehren nichts, als in Rückſicht auf unſer Wohl, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns angenehm oder nützlich, d. i. mit Luſt oder Annehmlichkeit verknüpft ſeyn, oder doch daſſelbe zur Folge haben werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir wollen nach Anweiſung der Vernunft nichts, als nur ſo fern wir es für gut halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f. M. II, 248.).

5. Das Wohl bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit, des Vergnügens, und wenn wir darum einen Gegenſtand begehren, ſo geſchieht es nur, ſo fern er auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt, das er bewirkt, bezogen wird. Das Gute aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Gegenſtande zu machen; wie er denn durch den Gegenſtand und deſſen Vorſtellung niemals unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung (dadurch ein Gegenſtand wirklich werden kann) zu machen. Das Gute wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon bezogen, d. h. der Grund, warum ich etwas gut nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Luſt, ſondern darin, daſs ich eine Handlung um des Vernunftgeſetzes willen verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daſs ich ſie in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung, ohne

alles weitere wenn und weil, gut nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden. Wenn man daher saget: das ist eine gute That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein guter Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, nach dem Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann angenehm, kann nützlich seyn, aber gut ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Befolgung des Vernunftgesetzes in diesem Fall als Maxime voraussetzen muss. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was gut ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dass sie gethan wird, als auch den Inhalt, das, was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine gute That oder Handlung, welches so viel heisst, als, es ist gut, dass ein Mensch so handelt (P. 105, f. S. III, 433. M. II, 249.). So wird das Wort καλον (wozu auch zuweilen noch και αγαθον gesetzt wird) auch gebraucht Matth. 26, 10. Mark. 14, 6. Luk. 8, 15. Ioh. 10, 33. Röm. 7, 16. 18. 21. 12, 17. 14, 21. 2. Kor. 8, 21. 13, 7. Gal. 4, 18. 1 Tim. 1, 8. 2. Tim. 2, 3. Tit. 2, 7. Ebr. 5, 14. Jak. 3, 13. 1. Petr. 2, 12. in welchen Stellen Luther immer gut, ausgenommen einmal ehrbar und einmal redlich übersetzt.

6. Was wir gut nennen sollen, muss in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn; darin bestehet die Beziehung des Guten auf das Begehrungsvermögen. (U. 14.). Mithin ist es nicht genug, dass wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, dass es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein Gefühl der Lust vorhergehen muss, ehe wir es für gut erklären können. So

ist es mit der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Überlassung der Ahndung einer grosen Beleidigung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas angenehm nennen, welches doch Jedermann zugleich für böse, bisweilen mittelbar d. i. für schädlich, bisweilen gar für unmittelbar böse, d. i. für moralisch böse erklären muss. Wer gern Austern isst, findet es ohne Zweifel angenehm, sehr viel zu essen; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, dass sehr viel zu essen, schädlich sei. Wenn aber Jemand, der sich gern auf jede Art bereichert, einem Staat Tonnen Goldes auf eine so feine Art entwendet, dass er nicht dafür bestraft werden kann; so ist das allerdings dem Thäter sehr angenehm, aber Jedermann missbilligt doch die That, und hält sie für böse an sich, wenn sie auch weiter keine Folgen hätte. Man betrachtet nehmlich die That als eine solche, die gegen das Gesetz, fremdes Eigenthum heilig (unverletzlich) zu achten, geschehen und darum böse ist, gesetzt dass auch derjenige, welcher sie verübt hat, nie dafür gestraft wird, und sie also keine schädlichen Folgen für ihn hat. Ja selbst derjenige, welcher die That verübt hat, muss in seiner Vernunft erkennen, dass sie unrecht sei, weil sie gegen ein Gesetz ist, das ihm seine Vernunft ohne Unterlass vorhält, und nach welchem seine Handlungen geschehen sollen (P. 106. M. II, 251.), s. Glückseligkeit, 8.

7. In dieser Beurtheilung des Guten an sich, zum Unterschiede von dem Guten beziehungsweise auf Wohl (dem Angenehmen und Nützlichen), kömmt es auf folgende Puncte an. Entweder

a. ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens (also nicht mit Rücksicht auf das, was begehrt wird, sondern durch die gesetzliche

Form der Maxime, oder weil die Regel, nach der es begehrt wird, Allgemeinheit hat, Niemand sich von der Befolgung derselben ausschliessen sollte); alsdann ist jenes Vernunftprincip (die allgemeingültige Handlungsregel) ein praktisches Gesetz *a priori* (ein Gesetz, was bloss durch Allgemeingültigkeit der Regel für den, welcher sich dieses Gesetz vorstellt, bestimmt, was durch ihn geschehen soll). In so ferne die reine Vernunft nun diese Beschaffenheit hat, dass sie bloss durch die Vorstellung der Allgemeingültigkeit der Regel des Handelns das Begehrungsvermögen bestimmen kann, heisst sie praktische Vernunft. Das Gesetz bestimmt alsdann den Willen (das durch die Vernunft bestimmbare Begehrungsvermögen) unmittelbar, die dem Gesetze gemässe Handlung ist an sich selbst gut, der Wille (in so fern die Maxime desselben jederzeit diesem Gesetze gemäss ist) ist schlechterdings (in aller Absicht) gut und die oberste Bedingung alles Guten, oder nur der Gegenstand eines solchen Willens heisst das Gute. Die Vernunft könnte aber den Willen nicht bestimmen, in so fern das Begehrungsvermögen durch die sinnlichen Anreize oft gegen die Idee des Guten afficirt wird, wenn sie nicht zugleich ein reines praktisches Wohlgefallen wirkte, welches nicht bloss durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit dem Daseyn des Gegenstandes bestimmt wird (s. Achtung). Dieses Wohlgefallen am Daseyn des Guten drückt man durch die Erklärung desselben aus: gut ist, was geschätzt, gebilligt, d. i. worin ein objectiver Werth gesetzt wird (U. 14. f.). Oder

b. es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher. Ein solcher Bestimmungsgrund setzt einen Gegenstand der Lust und Unlust voraus, mit-

hin etwas, das vergnügt oder schmerzt. Dann bestimmt die Maxime der Vernunft, die Lust zu befördern und die Unlust zu vermeiden, die Handlungen. Diese sind dann nur beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut. Solche Maximen können aber niemals Gesetze (allgemeingültige Maximen), aber wohl vernünftige, praktische Vorschriften heissen. Der Zweck selbst (das Vergnügen, das wir suchen) ist in diesem Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl. Das heisst, dieser Zweck ist nicht ein Begriff der Vernunft (eine Idee), sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung, zu dem bloss Verstand gehört. Allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heisst dennoch gut. Allein das ist nicht ein schlechthin Gutes. Es ist nur gut in Beziehung auf unsre Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust, und heisst auch nützlich, oder wozu gut. Der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner (von aller Erfahrung unabhängiger) Wille. Denn ein solcher reiner Wille geht nur auf das, wobei reine Vernunft für sich praktisch seyn kann, oder unabhängig das Gesetz giebt, was geschehen soll. Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Cörpers, Gesundheit u. s. w. sind wozu gut, aber nicht moralisch oder an sich gut. Das kann nur die Handlung seyn, durch welche diese Gegenstände, als Mittel, gebraucht werden. Der Gebrauch derselben und selbst das Streben nach diesen Naturvollkommenheiten ist nicht unbedingt, an sich gut, sondern unter der Bedingung, dass ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite (R. IV. P. 109. f. M. II, 253.), s. Angenehm, 4. f.

8. Kant macht hierüber noch eine Anmerkung, welche bloſs die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, und von Wichtigkeit iſt. Geſetzt, wir wollten bei dieſen Unterſuchungen vom Begriffe des Guten anfangen, das heiſst, wir wollten zuerſt beſtimmen, was gut ſei, und darnach die Geſetze feſtſetzen, die den Willen beſtimmen ſollen; ſo würde folglich der Begriff von einem Gegenſtande, daſs er gut ſei, der einige Beſtimmungsgrund unſeres Willens ſeyn. Dann gäbe es alſo kein praktiſches Geſetz, welches *a priori* beſtimmte, was gut ſei, ſondern der gute Gegenſtand beſtimmte, folglich die Erfahrung von ſeiner Güte, was Geſetz ſei; dann könnte aber über die Güte des Gegenſtandes nichts anders entſcheiden, als die Erfahrung, daſs er uns entweder unmittelbar ſelbſt Luſt mache (angenehm ſei), oder dazu diene, uns etwas Luſtmachendes zu verſchaffen (nützlich ſei). Dann unterſchiede ſich das Gute nicht durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, es enthielte dann bloſs Anſpruch, nicht auch Gebot des Beifalls für Jedermann (Allgemeinheit) in ſich, es fände von demſelben nicht das: du ſollſt, ſtatt (U. 114.), und der Gebrauch unſerer Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt im ganzen Zuſammenhange mit allen übrigen Empfindungen meines Daſeyns zu beſtimmen, oder zu berechnen, ob ſie nicht etwa einer gröſsern Luſt weichen müſſe, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Hierdurch würde alſo, da dies alles auf Erfahrung ankömmt, gleich vom Anfang der Unterſuchung an, durch dieſen Gang, die Möglichkeit praktiſcher Geſetze *a priori* ausgeſchloſſen, weil dieſe Geſetze alle von den Erfahrungen der Güte des Gegenſtandes abgeleitet werden müſsten. Auf dieſe Art fand man auch wirklich bei dieſer Unterſuchung gleich vom Anfang an nöthig, feſtzuſetzen, daſs der Begriff des Guten den Willen beſtimmen müſſe, wodurch alle Geſetze für

den Willen nothwendig empirisch werden müssen. Hierdurch benahm man sich schon zum voraus die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken. Man hätte im Gegentheil erst untersuchen sollen, was unter einem reinen praktischen Gesetze zu verstehen sei, so würde man gefunden haben, dass nicht der Begriff des schlechthin Guten der moralischen Gesetze, sondern umgekehrt die moralischen Gesetze den Begriff des schlechthin Guten angeben und möglich machen (P. 110. ff. M. II, 254.).

9. Sobald die Philosophen einmal angenommen hatten, der Begriff des Guten sei der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes, so mussten sie nothwendig die moralischen Gesetze von der Erfahrung ableiten. Ihr Grundsatz war dann allemal Heteronomie, oder sie konnten sichs dann nicht anders vorstellen, als dass nicht ihre eigene Vernunft, sondern ein Gegenstand ausser ihnen, das moralische Gesetz gebe, sie mochten nun den Gegenstand der vollkommensten Lust, der nach ihrer Meinung den obersten Begriff des Guten (das höchste Gute) gab, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, oder im Willen Gottes setzen. Denn sie konnten ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl gut nennen.

10. Übrigens hat das Gute schlechthin sowohl, als das wozu Gute das mit dem Angenehmen gemein, dass sie jederzeit mit einem Interesse in ihrem Gegenstande verbunden sind. Vom Angenehmen findet man dieses auseinandergesetzt im Artikel: Angenehm, 2., und vom Guten in demselben Artikel, 4. Ein Interesse woran nehmen heisst, an dem Daseyn dieses Gegenstandes ein Wohlgefallen haben, welches eben so viel ist, als diesen Gegenstand wollen (U. 13. M. II, 455.). Die

Vergleichung des Wohlgefallens am Guten mit dem am Angenehmen und am Schönen findet man auch im Artikel: Angenehm, 4.

Man kann das schlechthin Gute auch subjectiv, nach dem Gefühle, welches man dafür hat, (als Gegenstand des moralischen Gefühls) beurtheilen. Als solches ist es die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorstellung eines schlechthin nöthigenden Gesetzes (U. 114.), und gehört für die reine intellectuelle Urtheilskraft. Denn es wird in einem bestimmenden Urtheile der Freiheit beigelegt, und ist folglich ganz intellectuell, unabhängig von aller Erfahrung, und durch Begriffe bestimmt. Aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch die Idee des Guten ist auch mit der ästhetischen Urtheilskraft verwandt. Das Subject nehmlich, welches durch die Idee des Guten bestimmbar ist, empfindet in sich Hindernisse an der Sinnlichkeit, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselbeu als Modification seines Zustandes. Diese Bestimmbarkeit des Subjects ist das moralische Gefühl. Es ist mit den formalen Bedingungen der ästhetischen Urtheilskraft so fern verwandt, dass es dazu dienen kann, die Gesetzmässigkeit der Handlung aus Pflicht (der guten Handlung) als erhaben oder auch als schön (also als ästhetisch) vorstellig zu machen. Dadurch büsst dieses Gefühl nichts an seiner Reinigkeit ein. Aber es würde daran einbüssen, wenn es zugleich angenehm seyn sollte (U. 114.).

11. Das Sittlichgute ist eigentlich eine übersinnliche Idee, d. h. es ist ein Begriff, welcher in der Erfahrung keinen Gegenstand hat, sondern dessen Gegenstand ganz ausser dem Felde aller Erfahrung liegt, keine Erscheinung oder bloss sinnliche Vorstellung, sondern ein Ding an sich ist. Eine Handlung ist zwar eine Erscheinung, aber wenn wir

ſie ſittlichgut nennen, ſo beurtheilen wir ſie gar nicht als Erſcheinung. Denn als Erſcheinung iſt ſie die Wirkung einer Natururſache, und entſteht nothwendig. Aber wenn ſie als ſittlichgut betrachtet wird, wird ſie als aus freiem Willen entſprungen angeſehen, und nur als moraliſch nothwendig (daſs ſie geſchehen ſoll), aber nicht als phyſiſch nothwendig (daſs ſie geſchehen muſs) beurtheilt. Die Handlung iſt alſo nicht ſittlich gut, in ſo ferne ſie erſcheint, ſondern in ſo fern derſelben etwas an ſich zum Grunde liegt, die eigentliche Wirkung des freien Willens, welcher nicht von der Nothwendigkeit der Natururſachen abhängt, ſondern frei iſt. Eine jede Handlung vernünftiger Weſen hat nehmlich eine doppelte Seite, einmal die, daſs ſie Erſcheinung oder bloſs ſinnliche Vorſtellung iſt, welche in der Erfahrung angeſchauet wird, als ſolche aber iſt ſie nothwendig, und kann wohl als Wirkung aus ihren Urſachen abgeleitet und begriffen, aber nicht dem Handelnden zugerechnet werden; aber zweitens rechnen wir uns doch, wenn wir handeln, die Handlung zu, und behaupten damit, daſs wir ſie auch hätten unterlaſſen können, und daſs ſie folglich nicht nothwendig, ſondern eine freie Wirkung ſei. Dies kann ſie nun nicht als Erſcheinung ſeyn, folglich kann es nur das ſeyn, was an der Handlung nicht Erſcheinung iſt, die Wirkung des vernünftigen Weſens als eines Dinges an ſich. Dieſe muſs ſelbſt überſinnlich ſeyn, d. h. ſie iſt bloſs intelligibel, läſst ſich bloſs denken, aber nicht erkennen. Denn ſie, dieſe Handlung, als Ding an ſich, iſt nicht in der Zeit, entſteht und vergeht alſo nicht, eine Wirkung, von der wir uns keinen Begriff machen können, die wir aber doch als wirklich annehmen (oder nothwendig vorausſetzen, poſtuliren) müſſen, weil ſonſt die Handlung nicht zugerechnet werden, alſo nicht gut oder durch ein Freiheitsgeſetz (praktiſches Geſetz, was moraliſch, aber nicht phyſiſch nöthigt, oder die Handlung als gut, und darum für ein durch Ver-

nunft praktiſch beſtimmbares Subject als nothwendig vorſtellt G. 39.) möglich ſeyn könnte. Folglich iſt eigentlich nicht die ſichtbare Handlung, ſondern das Überſinnliche (bloſs Intelligibele) derſelben gut. Das Sittlichgute iſt alſo dem Gegenſtande nach etwas Überſinnliches (es kann nie in die Sinne fallen), alſo kann es auch keine Anſchauung geben, welche dieſer Idee des Sittlichguten correſpondirt; daher es auch eine ſchwierige Frage iſt, wie kann ich denn alſo eine Handlung als ſittlichgut beurtheilen? Wie iſt es möglich, daſs ein Geſetz der Freiheit auf Handlungen angewendet werden könne, die doch Begebenheiten in der Sinnenwelt ſind, und als ſolche unter dem Naturgeſetze, d. i. dem Geſetze der Nothwendigkeit ſtehen (P. 120. f.)? Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Artikel: Typik. Von einem vollkommen guten Willen, ſ. Willen. Über die Kategorien des Guten, ſ. Kategorie.

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſchn. S. 576.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 37. — S. 39.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 101. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 4. S. 13. — §. 5. S. 14. — §. 29. S. 113. f.

Deſſ. Relig. Vorred. S. IV.

Gutsunterthan,

ſ. Grundunterthäniger.

Gymnaſtik,

ſ. Leibeskräfte.

H.

Habſucht,

aviditas, *avidité*. Dieſen Namen führt die Unerſättlichkeit im Erwerb, weil die Unerſättlichkeit in Befriedigung einer Leidenſchaft Sucht heiſst, und erwerben nichts anders iſt, als machen, daſs ich etwas habe oder daſs etwas mein werde. Die Habſucht hat aber Selbſtſucht (*ſolipſiſmus*) zum Grunde, denn ſie drehet ſich bloſs um das eigene Selbſt, mit Entſagung auf alle Rückſicht gegen Andere. Sie hat oft bloſs Verſchwendungsſucht zum Grunde, oder beherrſcht den Willen deſſen, der ihr ergeben iſt, weil er eine unerſättliche Begierde hat zu verthun. Alle Verſchwender ſind habſüchtig, weil ſie haben müſſen, um verthun zu können; aber nicht alle Habſüchtige ſind verſchwenderiſch (T. 91. f.).

2. Die Habſucht kann auch ſo erklärt werden, ſie ſei die Neigung zum Gelde, wenn ſie Leidenſchaft wird, weil Geld der Repräſentant alles deſſen iſt, was man erwerben kann, und man ſich in den Beſitz deſſelben durch Geld ſetzen kann, ſ. Leidenſchaft (A. 236.).

3. Habſucht iſt die Schwäche der Menſchen, wegen welcher man auf ſie durch

ihr eigenes Intereſſe Einfluſs haben kann. Dieſe Erklärung drückt den Sklavenſinn des Habſüchtigen in Beziehung auf den Einfluſs aus, den ſeine Mitmenſchen auf ihn zu erlangen ſuchen (A. 236.).

4. Geld iſt die Loſung, vor dem Reichen öffnen ſich alle Pforten. Die Erſindung dieſes Mittels hat eine Habſucht hervorgebracht, die in dem bloſsen Beſitze eine Macht enthält, die hinzureichen ſcheint, jede andere zu erſetzen. Wenn gleich dieſe Leidenſchaft nicht immer moraliſch verwerflich iſt, ſo macht ſie doch verächtlich, weil ſie denjenigen, welchen ſie beherrſcht, unabänderlich der mechaniſchen Leitung Anderer unterwirft. Die Verachtung iſt hier aber im moraliſchen Sinne zu verſtehen, denn im bürgerlichen Leben bewundert vielmehr der groſse Haufe den Habſüchtigen, der ſeinen Zweck zu erreichen verſteht. (A. 239.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. II. Hauptſt. II. S. 91. f.

Deſſen Anthrop. §. 74. S. 236 — §. 75. c. S. 239.

Handeln,

wirken überhaupt, *agere*, *agir.* Durch den bloſsen Naturmechanismus, es ſei nun nach bloſsen Geſetzen der körperlichen Natur oder auch nach pſychologiſchen Geſetzen, eine Wirkung hervorbringen. Das Product des Handelns, oder die Folge deſſelben, heiſst, die Handlung oder Wirkung (*effectus*). Man macht aber wohl den Unterſchied, daſs man die Wörter wirken und Wirkung von der lebloſen, handeln und Handlung aber von der lebenden Natur gebraucht.

So wirkt das Gewicht an der Uhr, aber der Mensch, der einen Wagen fortstößst, handelt. Der Grund dieser Unterscheidung ist, dass man bei der leblosen Natur immer noch ein anderes Subject der Wirkung, z. B. in der Materie die Kraft, welche die Schwere bewirkt, voraussetzt, in der lebenden Natur aber dieses nicht möglich ist. Die Handlung setzt man nehmlich unmittelbar in das Subject oder die Substanz, die Wirkung aber kann auch in ein Accidenz gesetzt werden. So wirkt die rothe Farbe, aber sie handelt nicht, denn sie ist bloss ein Accidenz, aber wohl handelt die rothgefärbte Materie, als Substanz betrachtet, durch die Wirkung der rothen Farbe (U. 173.), s. Handlung, Wirkung.

Handlung,

actio, *action*. Das Verhältniss des Subjects der Causalität zur Wirkung (C. 250.). Wenn etwas eine Bestimmung hat, oder ihm etwas als Prädicat beigelegt wird, so heisst es das Subject dieser Bestimmung. Diese Bestimmung ist hier die Causalität oder das Vermögen zu wirken. Wenn nun etwas das Vermögen zu wirken hat, so steht es mit der Wirkung, die es hervorbringt, im Verhältnisse, d. h. man kann die Wirkung durch das Subject der Causalität bestimmen, oder sie in Beziehung auf dasselbe betrachten, und dann nennt man sie eine Handlung. Eine Handlung drückt also eine, durch die Thätigkeit und Kraft des Subjects der Causalität hervorgebrachte, Wirkung aus. Nun sagt man, wo Handlung ist, da ist auch Substanz oder da ist etwas, was immer beharret. Wie will man aber aus der Handlung auf die Beharrlichkeit des Handelnden schliessen, welche doch ein so wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Substanz in der Erscheinung ist? Antwort:

Nach dem Grundſatze der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache hat, ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen (Veränderungen der Subſtanzen), und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt (ein Accidenz wäre), weil ſonſt wieder andere Handlungen und ein anderes Subject dieſen neuen Wechſel beſtimmen müſste. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Kennzeichen (Kriterium), die Subſtanzialität, ohne daſs ich die Beharrlichkeit der Subſtanz erſt durch verglichene Wahrnehmungen zu ſuchen nöthig hätte, welches auch wegen der im Begriff liegenden ſtrengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht einmal mit der erforderlichen Ausführlichkeit geſchehen könnte. Weil aber alle Wirkung im Wandelbaren geſchieht, ſo iſt nothwendig das letzte Subject alles Wandelbaren die Subſtanz, und eine Handlung immer das Erfahrungskennzeichen einer Subſtanz (C. 250. M. I, 294.).

2. Die Handlung, ſagt Kant auch, iſt die Cauſalität der Urſache (C. 570.). Er verſteht nehmlich hier unter Cauſalität nicht, wie in der vorhergehenden Erklärung, das Vermögen der Urſache zu wirken, ſondern die wirkliche Wirkung, und unter Urſache nicht ein Accidenz, welches ohnedem eine neue Urſache vorausſetzen würde, bis zur erſten, der Subſtanz, ſondern er verſtehet unter Urſache hier eine Subſtanz in der Erſcheinung, deren Cauſalität oder Handlung doch auch wieder die Handlung einer andern Subſtanz vorausſetzt, weil ſie ſonſt nicht hätte anheben können zu handeln, nach dem Geſetze der Cauſalität, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (C. 570.).

3. Erlaubte Handlung, *actio permiſſa, licitum*, iſt eine Handlung, welche mit der Autonomie des Willens zuſammen beſte-

hen kann (G. 85.), oder die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist (K. XXI.), s. Autonomie, Erlaubt, Moralität und Handlung, sittlichgleichgültige.

4. Gute Handlung, *actio moraliter bona*, eine gesetzmäfsige Handlung, d. i. eine solche, welche mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder demselben gemäfs ist. Geschieht sie aber nicht um des Gesetzes willen, sondern aus Selbstliebe, z. B. aus Ehrliebe, so ist sie nur eine gute Handlung dem Buchstaben nach; geschieht sie aber um des Gesetzes willen, darum, weil es Pflicht ist, so zu handeln, so ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. (P. 127. *). Hierin, und nicht bloss in der Gesetzmäfsigkeit der Handlung, also in den Gesinnungen, liegt der hohe Werth, den sich die Menschheit durch die Sittlichkeit verschaffen kann und soll (P. 126.). Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlung kömmt nehmlich darauf an, dafs das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimme, dann ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäfs dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls (der Lust oder Unlust aus Hoffnung oder Furcht), mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Gesetzmäfsigkeit (Legalität), aber nicht Sittlichkeit (Moralität) enthalten. Die Triebfeder des menschlichen Willens (oder das, was ihn bestimmt, ohne auf etwas aufser ihm Rücksicht zu nehmen) und des Willens eines jeden erschaffenen vernünftigen Wesens mufs niemals etwas anders seyn, als das moralische Gesetz, wenn die Handlung nicht bloss den Buchstaben des Gesetzes erfüllen soll, ohne den Geist desselben zu enthalten (P. 126. f. M. II, 267.).

5. Negative Handlung, *actio negativa*, ist

diejenige, welche die Hindernisse weghebt, oder sich bemühet, dem, was nicht recht gehandelt ist, entgegen zu handeln, um nichts gehandelt zu haben, d. h. damit die Handlung = o werde, oder es so gut sei, als wäre gar nicht gehandelt worden. Der Mensch schätzt die negativen guten Handlungen nicht, weil er immer thätig seyn will. Negative Handlungen aber restringiren unsre Thätigkeit, darum liebt man sie nicht (Kants Bemerk. nach einem Manuscript.).

6. Sittlich-gleichgültige Handlung, *actio indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*, eine Handlung, in Ansehung welcher es gar kein die Freiheit einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt (K. XXI.). Sie ist einerlei mit einer erlaubten Handlung, d. i. einer solchen, welche weder geboten noch verboten ist (U. XXI), s. Erlaubt und Handlung, erlaubte.

7. Unerlaubte Handlung, *actio prohibita*, *illicitum*, die nicht mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann (G. 86), oder die der Verbindlichkeit entgegen ist (K. XXI.), s. Erlaubt und Unerlaubt.

8. Noch ist über die Handlungen zu merken, dass man nicht eine Handlung als edel und grosmüthig vorstellen muss, um zu derselben zu bewegen, weil in der Vorstellung der Handlung als Pflicht mehr Kraft zu derselben zu bewegen liegt. Gesetzt, Jemand rettete mit der grössten Lebensgefahr Leute aus dem Schiffbruche, und büsste endlich dabei sein Leben ein, so rechnet man ihm einerseits diese Handlung als Pflicht an. Auf der andern Seite aber giebt man diese Handlung wohl gar für verdienstlich an, und dennoch wird unsere Hochachtung gegen sie gar sehr durch den Begriff

von Verletzung der Pflicht gegen sich selbst geschwächt. Entscheidender ist die grossmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch hat die Handlung nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich, weil noch einiger Scrupel übrig bleibt, ob es auch vollkommen Pflicht sei, sich unbefohlen dieser Absicht zu weihen. Ist aber eine Handlung unerlassliche Pflicht, und wird sie auch mit Aufopferung aller zeitlichen Wohlfahrt verrichtet, so widmen wir einem solchen Beispiel die allervollkommenste Hochachtung, und fühlen uns zur Befolgung desselben gestärkt (P. 282. M. II, 376.). Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit etwas Eigenliebe vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit, und geschieht nicht ganz rein aus Pflicht. Aber sich bewusst werden, dass man der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, das heisst sich gleichsam über die Sinnenwelt gänzlich erheben, und dieses Bewusstseyn des Gesetzes, als Triebfeder eines die Sinnlichkeit (Triebe und Neigungen) beherrschenden Vermögens, bringt nach und nach in uns das grösste, aber reine moralische Interesse an der Ausübung dieses Vermögens hervor (M. II, 377. P. 283.).

Kant Critik der rein. Vern. Elemtl. II. Th. I. Abth. II. B. II. H. III. Abschn. S. 250 — II. Abth. II B. II. H. IX. Abschn. S. 570.

Dess. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 85. f.

Dess Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II Hauptst. S. 126 — III. Hauptst. S. 126. f.

Dess. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XXI.

Handwerk,

Lohnkunst, *opificium*, *métier*, *profession*. Ein Handwerk oder eine Lohnkunst ist eine Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist (U. 175.). Ein Handwerksgeschäft kann folglich zwangsmäfsig aufgelegt werden. Im Gegentheil ist ein Geschäft Kunst oder freie Kunst, wenn es nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäfsig ausfallen (gelingen) kann; Wissenschaft aber ist das blofse Wissen, das allein durch das theoretische Vermögen des Menschen möglich ist, oder die blofse Theorie (zum Unterschied von der Geschicklichkeit in der Ausübung, welche eben Kunst heifst). Nun fragt es sich, ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen? Das bedarf eines andern Gesichtspuncts der Beurtheilung, als der ist, den wir hier nehmen; es mufs nehmlich nach der Proportion der Talente (Naturgaben) ausgemacht werden, die dem einen oder dem andern dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen, und dies entscheidet wohl für das Geschäft des Uhrmachers. Ob auch unter den so genannten sieben freien Künsten (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie) nicht einige sich befinden, welche den Wissenschaften beizuzählen (z. B. Arithmetik, Geometrie, Astronomie), manche auch, welche mit Handwerken zu vergleichen sind (Musik, als Lohnkunst), das will Kant nicht entscheiden. (U. 175. f.).

Hang,

propensio, *penchant*. Der Hang ist der sub-

jective Grund der Möglichkeit einer Neigung, so fern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist (R. 20.). Die Neigung ist aber eine habituelle Begierde. Folglich ist der Hang der in dem Menschen liegende Grund, aus welchem die Begierde entsteht, welche zur Gewohnheit werden kann, und deren Daseyn doch noch von einer andern Ursache herrührt. Der Hang ist eigentlich nur die Prädisposition, oder diejenige Einrichtung des Subjects, dass ihm das Begehren eines Genusses möglich werden kann (so dass das Begehren noch vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht), der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt (R. 20. *) A. 226.). So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen, denn so bald sie einmal berauschende Dinge versucht haben, so entsteht bei ihnen eine kaum vertilgbare Begierde dazu. Und doch kennen sie den Rausch vorher gar nicht, und haben also auch keine Begierde zu Dingen, die ihn bewirken. Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Gegenstande (Objecte) des Begehrens voraussetzt, und die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde ist, ist noch der Instinct. Der Instinct ist ein gefühltes Bedürfniss, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht, oder der Älterntrieb des Thiers, seine Jungen zu schützen, u. d. g.). Der Hang unterscheidet sich endlich darin von einer Anlage, dass er zwar angebohren seyn kann, aber doch eben nicht als solcher vorgestellt werden darf. Der Hang kann nehmlich auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden (R. 20. f.).

2. Es ist hier aber nur vom Hange zum eigentlich, d. i. Moralisch-Guten oder Moralisch-Bösen die Rede. Dieser Hang muss in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Angemessenheit oder der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen. Denn das Moralisch-Gute oder Moralisch-Böse ist nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich; diese kann aber nur durch ihre Maximen als gut oder böse beurtheilt werden. Wenn nun der Hang zum Moralisch-Bösen als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, so wird er ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden (R. 21.).

3. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, wird das gute oder böse Herz genannt. Es giebt folgende drei Stufen desselben:

a. der Hang, genommene Maximen nicht zu befolgen, oder die Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens, s. Gebrechlichkeit;

b. der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe) oder die Unlauterkeit des mnnschlichen Herzens, s. Unlauterkeit;

c. der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit des menschlichen Herzens (R. 21. f.).

4. Der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetze andern

(nicht moralischen) nachzusetzen, heifst die **Bösartigkeit** (*vitiositas*, *pravitas*) oder **Verderbtheit** (*corruptio*) des menschlichen Herzens, s. Verderbtheit. Dies ist die höchste Stufe des Hanges zum Bösen. Sie findet sich sowohl, als die beiden übrigen, auch in dem besten Menschen (den Handlungen nach); welches auch nicht anders seyn kann, weil er, obwohl er zugerechnet werden mufs, mit der menschlichen Natur verwebt ist (R. 23.).

5. Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder ein moralischer Hang, d. i. ein solcher, der zur Willkühr des Menschen, als moralischen Wesens, gehört. Es ist nehmlich nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene That (Handlung, die wir nach Gefallen thun oder unterlassen können) ist. Dagegen versteht man unter dem Begriff eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist. Es würde also in dem Begriff eines blofsen Hanges zum Bösen ein Widerspruch seyn, oder dieser Ausdruck mufs in zweierlei verschiedener (nehmlich in moralischer und physischer) Bedeutung genommen werden, die sich doch beide mit dem Begriff der Freiheit vereinigen lassen. Es kann aber der Ausdruck That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäfs oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Gegenstände der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäfs ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach dem Gesetze widerstreitet,

und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird. Die erste Verschuldung (der Hang zum Bösen) bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetze selbst bestehen, vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligibele That, bloss durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar (*factum noumenon*), diese sensibele oder empirische That, also in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erste heisst nur in Vergleichung mit der zweiten ein bloser Hang, und angebohren, weil er nicht ausgerottet werden kann. Denn sollte er ausgerottet werden können, so müsste die oberste Maxime die des Guten seyn, welche eben in jenem Hange als böse angenommen wird. Vornehmlich aber heisst jene erste Verschuldung darum ein Hang, weil wir davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört (R. 25. f.). — Oder der Hang ist ein

6. physischer Hang, d. i. ein solcher, der zur Willkühr des Menschen als Naturwesens gehört. In diesem Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muss aus der Freiheit entspringen. Ein physischer Hang aber, der auf sinnliche Antriebe gegründet ist, zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch (R. 24. f.).

7. Der Hang zum Bösen muss selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden. Folglich muss er in gesetzwidrigen Maximen der Willkühr bestehen. Diese müssen aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden. Dieses will sich aber wieder nicht mit der Allgemeinheit dieses Bösen zusammen reimen, wenn nicht der subjectiv ober-

ſte Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt verwebt und darin gleichſam gewurzelt iſt, wodurch es auch ſei. Folglich werden wir dieſen Hang einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſt verſchuldet iſt, ihn ſelbſt ein radicales, angebornes (nichts deſtoweniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können (R. 27.).

8. Daſs aber ein ſolcher verderbter Hang in dem Menſchen gewurzelt ſeyn müſſe, darüber können wir uns den förmlichen Beweis erſparen. Denn es giebt ja eine Menge ſchreiender Beiſpiele davon, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt.

a. Beiſpiele von Laſtern der Rohigkeit, oder Laſtern aus dem bloſsen Naturſtande, geben uns die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Tofoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und der von Capit. Hearne angeführte immerwährende Krieg zwiſchen den Athapusko-Indianern *) und den Hundsribben-Indianern, der keine andere Abſicht als bloſs das Todtſchlagen hat.

b. Beiſpiele von Laſtern der Cultur und Civiliſirung, oder Laſtern aus dem geſitteten Zuſtande, geben uns die Anklagen der Menſchheit: von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft; von einem Hange, denjenigen

*) Kant nennt ſie Arathapeſcau-Indianer. So hatte ſie Hearne in ſeinem frühern Tagebuche und ſeiner Zeichnung genannt. Allein ſie heiſsen, wie er nachher fand, Athapusko-Indianer, und wohnen im nördlichſten Theile von Nord-America. S. Sam. Hearne's Reiſe von 1769—71. Berlin, 1797. 8. S. 14. **).

zu hassen, dem man verbindlich ist; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläſst, es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz miſsfällt; und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige den Lastern derer, die derselben gar kein Hehl haben, weil uns der schon gut heiſst, der ein böser Mensch von der allgemeinen Classe ist. Noch auffallendere Beispiele hiervon sind der äuſsere Völkerzustand, da civilisirte Völkerschaften gegen einander in Verhältnissen des rohen Naturzustandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie heraus zu gehen; und die dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechenden und doch nie abzulegenden Grundsätze der groſsen Gesellschaften, Staaten genannt, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine bessern vorschlagen können, so daſs der philosophische Chiliasmus (die Hoffnung des ewigen Friedens) eben so wie der theologische (die Hoffnung der vollendeten moralischen Besserung) verlacht wird (R. 27. ff.).

9. Der Grund dieses Bösen kann nun

a. nicht in der Sinnlichkeit des Menschen gesetzt werden. Denn diese hat keine gerade (directe) Beziehung aufs Böse; wir dürfen und können auch ihr Daseyn (weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben kann) nicht verantworten, wohl aber den Hang zum Bösen. Denn der Hang zum Bösen muſs als selbst verschuldet dem Menschen zugerechnet werden können, weil er, indem er die Moralität des Subjects betrifft, in ihm, als einem frei handelnden Wesen, angetroffen wird. Demungeachtet ist er so tief in die Willkühr eingewurzelt, daſs man sagen muſs, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. Der Grund dieses Bösen kann auch

b. nicht in einer Verderbnifs der moralifch gefetzgebenden Vernunft gefetzt werden. Denn fich als ein frei handelndes Wefen, und doch von dem, einem frei handelnden Wefen angemeffenen Gefetze (dem moralifchen) entbunden denken, wäre fo viel, als eine ohne alle Gefetze wirkende Urfache denken, welches fich widerfpricht. Die Sinnlichkeit enthält alfo zu wenig, um einen Grund des Moralifch-Böfen im Menfchen anzugeben, denn fie macht den Menfchen zu einem blofs thierifchen Wefen; eine gleichfam boshafte Vernunft (ein fchlechthin böfer Wille) enthält dagegen zu viel dazu, weil dadurch der Widerftreit gegen das Gefetz felbft zur Triebfeder erhoben, und fo das Subject zu einem teuflifchen Wefen gemacht werden würde (R. 31. f.).

10. Wenn nun aber gleich das Dafeyn diefes Hanges zum Böfen in der menfchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweife des in der Zeit wirklichen Widerftreits der menfchlichen Willkühr gegen das Gefetz, dargethan werden kann, fo lehren uns diefe doch nicht die eigentliche Befchaffenheit deffelben und den Grund diefes Widerftreits. Diefe Befchaffenheit des Hanges zum Böfen, weil fie eine Beziehung der freien Willkühr (alfo einer folchen, deren Begriff nicht empirifch ift) auf das moralifche Gefetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellectuell ift) betrifft, mufs aus dem Begriff des Böfen *a priori* erkannt werden (R. 32. f.).

11. Entwicklung der Befchaffenheit des Hanges zum Böfen. Der Menfch (felbft der ärgfte) thut auf das moralifche Gefetz nicht gleichfam rebellifcherweife (mit Aufkündigung des Gehorfams) Verzicht. Er würde auch moralifch gut feyn, wenn keine andere Triebfeder gegen das moralifche Gefetz wirkte. Er nimmt aber auch die Triebfeder der Sinnlichkeit (nach dem fubjectiven Princip der Selbftliebe) in feine Maxime auf. Wenn

er nun diese als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkühr in seine Maxime aufnähme, so würde er moralisch böse seyn. Da er nun aber natürlicherweise beide in seine Maxime aufnimmt, so würde er moralisch gut und böse zugleich seyn, welches sich widerspricht. Denn ist er in einem Stücke gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse seyn, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht nur ein einziges und in der Gesetzmäßsigkeit, d. i. Allgemeinheit der Maxime besteht, die auf das Gesetz bezogene Maxime (als moralisch) allgemein, zugleich aber (als auf den Willen des Handelnden, ob er jetzt gut oder böse handeln will) eine besondere (im handelnden Subject gegründete) Maxime seyn, welches sich widerspricht (R. 13.). Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, in der Unterordnung (der Form) der Triebfedern liegen, welche von beiden (die gute oder böse) er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, dass er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der erstern in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte (R. 33. f.).

12. Wenn nun ein solcher Hang in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selbst ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen. Denn dieses könnte nur durch gute Maximen geschehen, welches unmöglich ist, weil der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird; gleichwohl aber

mufs er zu überwiegen möglich feyn, weil er in dem Menfchen als frei handelndem Wefen angetroffen wird (R. 35.).

13. Die Bösartigkeit der menfchlichen Natur ift alfo nicht fowohl Bosheit, wenn man diefes Wort als fubjectives Princip der Maximen nimmt, das Böfe als Böfes zur Triebfeder in feine Maxime aufzunehmen (denn die ift teuflifch); fondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches auch ein böfes Herz heifst. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gefetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Lafter, entfpringt; fo ift die Denkungsart, fich die Abwefenheit deffelben fchon für Angemeffenheit der Gefinnung zum Gefetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, felbft fchon eine Verkehrtheit im menfchlichen Herzen zu nennen (R. 35.).

14. Es ift nun die Frage: wie ift diefer Hang zum Böfen, d. i. der fubjective Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unfere Maxime, entftanden? Da er nicht eine Übertretung des Gefetzes in der Zeit, fondern der Vernunftgrund aller Übertretung in der Zeit ift, der aber doch, gleich als eine That (*peccatum in potentia*), mufs zugerechnet werden können, weil fonft die daraus herfliefsenden Thaten in der Zeit nicht zugerechnet werden könnten, fo kann auch hier nur von einem Vernunfturfprunge diefes Hanges die Rede feyn (R. 43.).

15. Die Schrift giebt hiervon einen fehr richtigen Begriff. Nach ihr fängt das Böfe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zum Böfen an, weil fonft der Anfang deffelben nicht aus der Freiheit entfpringen würde, wir dürfen alfo, wenn wir den Urfprung des Böfen erklären wollen, nicht dabei fchon den Hang als vorhanden vorausfetzen (R. 42.). Die Schrift fängt vielmehr

von der Sünde, worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird, an. Der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heißt nach ihr der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es bei dem von Neigungen versuchten Menschen seyn muss, als Verbot voraus (1. Mos. 2, 16. 17.). Der Mensch hätte nun diesem Gesetze gerade zu folgen sollen, als einer hinreichenden Triebfeder, den Willen zu bestimmen (die allein unbedingt gut ist, und wobei auch weiter kein Bedenken statt findet). Allein der Mensch sah sich noch nach andern Triebfedern um (nach dem Angenehmen und Nützlichen 1. Mos. 3, 6), die nur bedingterweise (nehmlich, so fern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut seyn können, und machte es sich zur Maxime, dem Gesetze aus Rücksicht auf andere Absichten (nehmlich das Vergnügen und den Nuzzen) zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Verbots, welches den Einfluss jeder andern Triebfeder ausschliesst, zu bezweifeln, (1. Mos. 3, 1.). Hernach vernünftelte er den Gehorsam gegen das Gesetz zu einer bloss (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten Anwendung eines Mittels herab, woraus denn endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetze in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward (1. Mos. 3, 6.). Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch in seiner Maxime das Übergewicht über alle Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt. Der Hang zu dieser Heuchelei ist innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen, (1. Mos. 3, 5.). Dass wir es nun täglich eben so machen, mithin in Adam alle gesündigt haben (Röm, 5, 12.), und noch sündigen, ist aus dem Vorhergehenden klar. Allein bei uns wird schon

ein angebohrner Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, der Zeit nach, vorausgesetzt. Mithin heisst bei dem ersten Menschen diese ursprüngliche Übertretung ein Sündenfall; bei uns aber heisst die Übertretung des göttlichen Gebots bloss eine Sünde, weil sie als aus der schon angebohrnen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend vorgestellet wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir den Zeitanfang des Bösen in uns erklären wollen, wir die Quelle desselben bis dahin verfolgen müssen, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war. Mithin müssen wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen derselben in einer vorigen Zeit unsers Lebens aufsuchen, und so fort bis zu einem Hange (als natürlicher Grundlage) zum Bösen, welcher darum angebohren heisst. Bei dem ersten Menschen aber, der schon mit völligem Gebrauch seines Vernunftvermögens vorgestellet wird, ist das nicht thunlich. Denn sonst müsste diese Grundlage, der böse Hang, gar anerschaffen gewesen, und folglich das Böse nicht aus der Freiheit entstanden seyn. Daher wird die Sünde des ersten Menschen so vorgestellt, als sei sie unmittelbar aus der Unschuld erzeugt worden. Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen. Wollen wir aber das zufällige Daseyn des Bösen erklären, so ist die Nachfrage nach dem Zeitursprung unvermeidlich. Daher mag auch die Schrift diesen Ursprung des Bösen, unsrer Schwäche gemäss, so vorgestellt haben (R. 43. ff.).

16. Der Vernunfturſprung aber dieses Hanges zum Bösen, oder dieser Verstimmung unsrer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern (der Annehmlichkeit oder der Nützlichkeit) zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen (R. 46.), bleibt uns un-

erforschlich. Denn wollten wir wieder von diesem Grunde alles Bösen einen Grund angeben, so würde dieser oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime, aus welcher er abgeleitet werden könnte, erfordern, und also selbst nicht der oberste seyn. Der Grund der Unerforschlichkeit liegt darin, dass die oberste Maxime, weil sie zugerechnet werden soll, aus Freiheit entsprungen seyn muss, die Freiheit aber, als eine intelligibele Ursache, ihre Wirkung nicht begreiflich macht, weil sie selbst unbegreiflich ist. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, nicht aus den blossen Schranken unserer Natur, entspringen können. Und doch ist die ursprüngliche Anlage, die auch kein Anderer als der Mensch selbst verderben konnte, eine Anlage zum Guten. Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das Moralisch-Böse zuerst in uns gekommen seyn könne (R. 46. f.), s. Auslegung, 11, a.

Kant Religion. I. St. II. S. 20. ff. III. S. 27. ff. IV. S. 42. ff.

Dess. Anthropol. §. 70. S. 226.

Harmonie,

harmonia, *harmonie*. Diesen Namen führt die nothwendige Verbindung der Substanzen, vermöge welcher alles in der Welt mit einander so verknüpft ist, dass es zu einem Zweck zusammen stimmt. Wir müssen, zufolge unsrer Vernunft, dem Weltganzen ein Wesen zum Grunde legen, welches durch Ideen der grössten Harmonie Ursache desselben ist (C. 706.).

2. Wenn diese Harmonie nicht zufällig ist, sondern von der Subsistenz der

Subſtanzen, die auf einem gemeinſchaftlichen Grunde beruhet, nach gemeinſchaftlichen Regeln herkömmt, ſo nennt ſie Kant die im Allgemeinen beſtimmte Harmonie, (*harmoniam generaliter ſtabilitam*). Diejenige Harmonie hingegen, welche darauf beruht, daſs alle individuelle Zuſtände einer Subſtanz ſich nach dem Zuſtande einer andern richten, muſs eine im Einzelnen beſtimmte Harmonie ſeyn, (*harmonia ſingulariter ſtabilita*), und eine Gemeinſchaft der erſtern Art iſt real und phyſiſch, der zweiten Art aber ideal und ſympathetiſch. Alle Gemeinſchaft alſo zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums iſt äuſserlich beſtimmt (durch einen gemeinſchaftlichen Grund von allen) und entweder im Allgemeinen durch einen phyſiſchen Einfluſs oder im Einzelnen den Zuſtänden derſelben angepaſst; das letztere aber gründet ſich entweder urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz, oder auf den Eindruck bei Gelegenheit einer jeden Veränderung (S. III, §. 22.).

3. Diejenige im Einzelnen beſtimmte Harmonie, bei welcher die Gemeinſchaft zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums ſich urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz gründet, heiſst die vorherbeſtimmte Harmonie (*harmonia praeſtabilita*). Wenn daher das Beſtehen aller Subſtanz von Einem keine nothwendige Verbindung aller wäre, ſo wäre die wechſelſeitige Correſpondenz ſympathetiſch, d. h. eine Harmonie ohne eine wahrhafte Gemeinſchaft, und die Welt nichts als ein ideales Ganze. Kant verwirft dieſe Harmonie (S. III, §. 22.). Den erſten Gedanken von einer ſolchen Harmonie hatte Arnold Geulincs, ein Profeſſor zu Leiden. Er ſtarb daſelbſt 1664, und war auch für den Spinozismus. Die durch Descartes rege gemachten Unterſuchungen über die Verbindung zwiſchen

Leib und Seele leiteten Geulincs auf einen ihm eigenen Gedanken, der von der nachherigen vorherbeſtimmten Harmonie ſich nicht ſehr entfernt. Er ſagt: die Bewegung der Gliedmaſsen folgt meinem Willen nicht, ſie begleitet ihn nur, ſo wie etwa die Wiege ſich oft bewegt, wenn ein darin liegendes Kind ſie bewegt haben will, indem dann gerade die dabei ſitzende Amme oder Mutter ſie anſtöſst, und auf des Kindes Willen die Bewegung hervorzubringen ſich entſchlieſst. Es ſetzt auch mein Wille nicht den Beweger in Bewegung, meine Glieder zu bewegen; ſondern der, welcher der Materie die Bewegung gegeben, und ihr die Geſetze dazu vorgeſchrieben hat, derſelbe hat auch meinen Willen gebildet, und dieſe ſo ſehr verſchiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und meine Willkühr, mit einander verknüpft. Wenn nun mein Wille will, ſo iſt eine ſolche Bewegung da, als er will; und umgekehrt, wenn die Bewegung da iſt, ſo will der Wille, ohne die geringſte Cauſalität oder Einfluſs des einen in den andern. Gerade wie wenn zwei Uhren unter einander und mit dem täglichen Lauf der Sonne genau übereinſtimmen, und die eine ſchlägt, und uns die Stunden angiebt, wenn auch die andere ſchlägt, und eben ſo viel Stunden hören läſst. Das geſchieht ohne alle Cauſalität, durch welche etwa die eine dieſes in der andern bewirkte, ſondern durch die bloſse Dependenz, nach welcher beide durch dieſelbe Kunſt mit Fleiſs ſo eingerichtet ſind. So begleitet z. B. die Bewegung der Zunge unſern Willen zu ſprechen, und dieſer Wille jene Bewegung; dieſe hängt nicht von jenem, und jener nicht von dieſer ab, ſondern beide von demſelben höchſten Künſtler, der ſie beide ſo unbegreiflich mit einander verbunden und verknüpft hat. Es wird aber nichts nach meiner Willkühr bewegt, als wenn es auf gewiſſe Weiſe mit meinem Cörper verbunden iſt; denn weder ein Stein, noch ein Ball u. ſ. w., der von meinem Cörper getrennt iſt, wird hierhin

oder dorthin bewegt werden, wenn ich will (Γνωϑι σεαυτον, *ſive Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philoſ. Doct. Lovanii primum, poſt Lugd. Bat. Profeſſ. eximii Ethica poſt triſtia authoris fata omnibus ſuis partibus in lucem edita, et tam ſeculi hujus, quam Atheorum quorumdam Philoſophorum impietati, ſceleſtisque moribus, quanquam Specioſo ut plurimum Virtutis praetextu larvatis, oppoſita per Philarethum. Editio prioribus auctior et emendatior. Amſterdami* 1691. 12. *I. Sect.* 2. §. 7. *Not.* 19. 20. Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. B. S. 151.).

4. Nach Leibnitz entſpringen alle Veränderungen der Subſtanzen aus ihrem Innern, denn das Weſen derſelben iſt, daſs ſie vorſtellende Kräfte (Monaden) ſind, die ſich folglich bloſs mit ihren Vorſtellungen beſchäftigen; ſie enthalten daher den Grund aller ihrer Veränderungen in ſich. Denn er behauptet, daſs keine geſchaffene Subſtanz auf eine andere einen realen (phyſiſchen) Einfluſs habe (*Leibnitz Oeuvres philoſophiques par Raſpe p.* 170.), weil nehmlich der Zuſtand der Vorſtellungen der einen Subſtanz mit dem der andern in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen könne, mithin nichts übrig bleibe, als die Entſtehung aller Veränderung aus dem Innern jeder Subſtanz. Damit aber die äuſsere Erfahrung dieſer Behauptung nicht entgegen ſtände, erfand Leibnitz ſeine Theorie von der allgemeinen vorherbeſtimmten *) Harmonie, durch welche er die

*) Sie muſs wohl unterſchieden werden von der in 2. genannten im Allgemeinen beſtimmten Harmonie. Denn bei dieſer iſt der Einfluſs phyſiſch, welchen Leibnitz leugnete. Seine vorherbeſtimmte Harmonie heiſst nur allgemein, in ſo fern ſie die Gemeinſchaft aller Subſtanzen, nicht bloſs der zwiſchen Seele und Leib betrifft.

Möglichkeit der Gemeinschaft der Substanzen ohne physischen Einfluss erklären wollte (s. Einfluss). Es blieb ihm nehmlich nichts übrig, als anzunehmen, eine dritte und in alle Substanzen insgesammt einfliessende Ursache habe ihre Zustände correspondirend gemacht, d. i. ihre Coexistenz so angeordnet, dass gerade zu der Zeit, wenn in der einen aus innern Gründen eine Veränderung erfolgt, auch die andere aus innern Gründen eine erfährt; so dass sie in einander zu wirken und ihre Modificationen zu bestimmen scheinen, ohne es wirklich zu thun. Dies geschieht aber nicht so, dass Gott etwa bei Gelegenheit einer jeden Veränderung diese Harmonie hervorbrächte, und also in einem jeden einzelnen Falle einen besondern Einfluss leistete, und dadurch die Wirkung hervorbrächte, welche letztere Behauptung einiger Cartesianer man den Occasionalismus (*systema assistentiae*) nennt. Sondern alles in der Welt ist einmal von Gott, der alle inneren Veränderungen der Substanzen vorhersah, so angeordnet (also vorherbestimmt), dass zu der Zeit, wo ich meine Hand dem Feuer nahe bringe, um sie zu wärmen, aus innern Ursachen eine Empfindung der Wärme in mir entsteht, ohne dass sie vom Feuer der Hand mitgetheilt wird. Geulincs hat, allem Ansehen nach, mit seiner Erklärung der Harmonie zwischen Leib und Seele dasselbe behauptet; ob aber Leibnitz die Ethik jenes Philosophen gelesen habe, ist ungewiss. Übrigens sieht man, dass diese vorherbestimmte Harmonie bei der Leibnitzischen Vorstellung von den Substanzen unentbehrlich war, und ganz natürlich aus allen seinen Grundsätzen und Begriffen folgt (Tiedemann a. a. O. S. 390.). Gott, als er den Weltplan entwarf, legte in jede Monade den Grund zu einer solchen Reihe von Veränderungen, das ist, von Perceptionen und Begierden, als der Zustand und die Lage der nächst umgebenden Monaden nicht nur, sondern auch das System der ganzen Welt erfordert. Jeder Monade gab er eine

Vorſtellung der ganzen Welt, aber jeder eine eigene, nach ihrer beſondern Lage und ihrem beſondern Geſichtspuncte. Dieſe Perceptionen entwickeln ſich auseinander nach den Geſetzen der Begierden, ſo daſs eine vollkommene Harmonie zwiſchen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der ſie umgebenden Cörper ſtatt hat. Die Seelen, alſo auch die Cörper, weil ſie aus Monaden beſtehen, ſind Spiegel der ganzen Welt. Dazu kömmt noch, daſs, da die Natur jeder Monade im Vorſtellen beſteht, ſie durch nichts eingeſchränkt werden kann, mehr dies als jenes ſich vorzuſtellen, mithin alle Monaden auf das Unendliche gehen, und die ganze Welt ſich vorſtellen, wiewohl nur verwirrt und dunkel; denn in Anſehung der deutlichen Vorſtellungen ſind ſie allerdings eingeſchränkt. Alle Subſtanzen haben alſo weſentlich nur Eine Kraft; nehmlich die Vorſtellungskraft, in Begleitung der begehrenden, als ihrer Folge, iſt die Grundkraft aller Subſtanzen. Dieſes Syſtem empfiehlt ſich alſo durch die Einheit der Idee einer für alle Wirkungen gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſammt Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen. Alle Kräfte in der Welt werden nehmlich nach dieſem Syſtem auf eine einzige (die Vorſtellungskraft) zurückgebracht, woran vor Leibnitz noch keiner gedacht hatte, wozu er aber durch Vorſtellungen der Carteſianer veranlaſst wurde (C. 331. Tiedemann a. a. O. S. 438. f.).

5. Auf eben die Stützen, worauf die allgemeine, aber im Einzelnen vorherbeſtimmte Harmonie ruhet, ſtützt ſich, nach Leibnitz, auch die Gemeinſchaft zwiſchen Cörper oder Leib und Seele. Beide wirken nicht auf einander, jedes folgt ſeinen eigenen Geſetzen, der Cörper, als ob keine Seele, die Seele, als ob kein Cörper in der Welt wäre, und dennoch handeln ſie gerade, als ob ſie auf einander wirkten.

Jede Seele hat ihre eigenen Reihen und Folgen von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem Innern entwickeln, und dieſe ſind von Anfang an bei der Schöpfung in ſie gelegt. Dieſe Reihen in jeder Seele ſtimmen mit den Bewegungen des Cörpers, und dem, was auſser der Seele geſchieht, überein; denn jede Seele hat ihren eigenen Geſichtspunct, aus welchem ihre Vorſtellungskraft die Welt ſich vorſtellt, und dieſer kommt mit dem überein, was in der Welt jedesmal vorgeht. In dem Augenblick, da auſser der Seele, und in ihrem Cörper, d. h. in derjenigen Anzahl Monaden, welche ſie beherrſcht, und welche, Kraft der Harmonie, ſich nach ihr richtet, eine Veränderung vorgeht, entwickelt ſich in der Seele eine Vorſtellung, ſie glaubt alſo etwas neues von auſsen her zu empfinden. In dem nehmlichen Augenblick, da die Seele etwas durch den Cörper erlangen will, bewegt ſich dieſer vermöge ſeines eigenen Mechanismus, da er ſo unbeſchreiblich künſtlich gebauet iſt, daſs er alle Bewegungen des ganzen Menſchenlebens aus innerm Mechanismus allein verrichtet. Die Sache verhält ſich gerade wie mit gleich geſtellten und gleichförmig gehenden Uhren, die wegen dieſer Übereinſtimmung in einander zu wirken ſcheinen, ohne wahren Einfluſs auf einander zu haben. (Es iſt merkwürdig, daſs G e u l i n c s daſſelbe Beiſpiel von derſelben Sache braucht (ſ. 3.), (T i e d e m a n n a. a. O. S. 486. f.).

6. Kant behauptet nun, man könne unmöglich glauben, daſs Leibnitz durch dieſes Syſtem ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen Seele und Cörper ein wirkliches Zuſammenpaſſen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinſchaft zu bringender Weſen verſtanden habe. Denn das wäre ſonſt offenbar Idealismus. Warum wollte man nehmlich überhaupt Cörper annehmen, wenn es möglich iſt, alles, was in der Seele vor-

geht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und die Erscheinungen, welche wir Cörper nennen, und deren Substrat, oder was der ausser uns liegende Grund derselben seyn mag, uns gänzlich unbekannt ist, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, die als Cörper bloss besondre Formen der Anschauungen sind, die auf des Subjects (der Seele) eigenthümlicher Beschaffenheit, nehmlich im Raum anzuschauen, beruhen, sind blosse Vorstellungen. Und so lässt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subject, nach gewissen Gesetzen *a priori* (den Grundsätzen des reinen Verstandes, s. z. B. Analogie der Erfahrung und Erfahrungsurtheil), wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der Sinnlichkeit von äussern Dingen, ohne die Cörper dem Idealismus preiszugeben (s. Bewegungsvermögen). Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so fern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Critik zum Grunde angegeben, dass ohne sie keine Erfahrung möglich ist (s. Erfahrung und Erfahrungsurtheil). Die Gegenstände, die wir Cörper nennen, würden, ohne diese Harmonie des Verstandes mit der Sinnlichkeit, von uns gar nicht in die Einheit des Bewusstseyns aufgenommen werden, und in die Erfahrung hinein kommen können, mithin für uns nichts seyn. Sie würden sonst nicht, theils ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen unsrer Sinnlichkeit (Zeit und Raum), theils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in Ein Bewusstseyn (den Grundsätzen, nach welchen der Verstand die sinnlichen Eindrücke aufnimmt und verknüpft), als Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss seyn. Wir können aber keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der

Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird. Noch mehr, wir können nicht erklären, warum unsere Sinnlichkeit und unser Verstand, als sonst völlig heterogene (ungleichartige) Erkenntnissquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur (s. Endursach und Endzweck), unter ihren mannigfaltigen und besonderen und bloss empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch immer so gut zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre. Dies kann Kant nicht, und dies kann auch Niemand, weiter erklären. Auch Leibnitz hatte dadurch, dass er den Grund hiervon, vornehmlich in Ansehung des Erkenntnisses der Cörper, und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine vorherbestimmte Harmonie nannte, diese Übereinstimmung augenscheinlich nicht erklärt. Denn, wo bloss Gott einer Wirkung als ihre Ursache zum Grunde gelegt wird, da wird nichts erklärt, weil alle Erklärung einer Wirkung in der Ableitung derselben von ihrer Naturursache bestehet, wie aber Gott wirkt, uns völlig unverständlich und unbegreiflich ist. Leibnitz wollte aber auch wohl durch dieses System nichts eigentlich erklären, sondern nur anzeigen, dass wir uns durch dasselbe eine gewisse Zweckmässigkeit in der Anordnung der obersten Ursache (Gottes) unserer selbst sowohl als aller Dinge ausser uns zu denken hätten; und dass wir diese zwar als schon in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung ausser einander befindlicher Dinge (Cörper), sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, denken müssen, so wie die Critik der

reinen Vernunft lehrt, daſs beide Gemüthskräfte zum Erkenntniſſe der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander im Verhältniſſe ſtehen müſſen. Daſs dieſes ſeine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung geweſen ſey, läſst ſich auch aus Folgendem abnehmen. Er dehnte die vorherbeſtimmte Harmonie, wie wir (in 4.) geſehen haben, noch viel weiter als auf die Übereinſtimmung zwiſchen Seele und Cörper, ja, was hier die Hauptſache iſt, auf die Übereinſtimmung zwiſchen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnaden (dem Reich der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menſchen unter moraliſchen Geſetzen) aus. Hier ſoll aber eine Harmonie zwiſchen den Folgen aus unſern Naturbegriffen (von dem, was geſchieht, weil es ſeiner Urſache wegen geſchehen muſs), und denen aus dem Freiheitsbegriffe (von dem, was geſchieht, weil es, des Moralgeſetzes wegen, geſchehen ſoll), mithin zweier ganz verſchiedenen Vermögen (Natur und freien Willen), unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verſchiedenen auſſer einander befindlichen Dinge gedacht werden. So erfordert es auch wirklich die Moral (ſ. Glaubensſache). Dieſe Harmonie kann aber, wie die Critik der reinen Vernunft lehrt, ſchlechterdings nicht aus der Beſchaffenheit der Weltweſen, ſondern als eine, für uns wenigſtens zufällige, Übereinſtimmung, nur durch eine intelligente (vernünftige) Welturſache begriffen werden (E. 122. ff.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch Anh. S. 531. — II. Abth. II. Buch III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 706.

Ej. de mundi ſenſib. atq. intell. forma et princip. §. 22.

Deſſ. Ueb. eine Entdeck. II. Abſch. *** III. S. 122. ff.

Hart,

durum, *dur*. Hart heiſst ein Cörper, deſſen Theile einander ſo ſtark anziehen, daſs ein groſses Gewicht dazu gehört, ſie von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern. Im Gegentheil heiſst der Cörper weich, wenn nur ein kleines Gewicht dazu gehört, ſeine Theile von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern; elaſtiſch, ſ. Elaſtiſch. Nun zeigt die Erfahrung, daſs die Theile aller Cörper von einander getrennt werden können, daher giebt es unter ihnen keinen ſchlechthin oder abſolut harten Cörper. Aber man kann es auch *a priori* beweiſen, daſs es keinen abſolut harten Cörper geben kann. Ein ſolcher Cörper würde nehmlich derjenige ſeyn, deſſen Theile einander ſo ſtark zögen, daſs ſie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten (N. 136.).

Ein ſolcher vollkommen oder abſolut harter Cörper iſt nun nicht möglich, aus folgenden Gründen:

a. Die Theile der Materie eines ſolchen Cörpers müſsten ſich mit einem Moment der Acceleration ziehen, welches gegen das Moment der Acceleration der Schwere unendlich wäre. Da nehmlich kein Gewicht die Theile des Cörpers ſoll trennen können, ſo muſs die bewegende Kraft, mit welcher die Theile ziehen, den gezogenen Theilen jeden Augenblick eine Geſchwindigkeit eindrücken (ein Moment der Acceleration), die gegen diejenige Geſchwindigkeit, welche die Theile des Gewichts den von der anziehenden Kraft der Materie angezogenen Thei-

len derselben in entgegengesetzter Richtung eindrücken, unendlich ist.

b. Diese Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander anziehen, einander eindrücken (das Moment der Acceleration) muss aber gegen die Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie einander zurückstossen, den zurückgestossenen Theilen eindrücken, endlich seyn; denn wäre sie gegen diese unendlich, so würde sich die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft durchdringen, wäre sie aber unendlich klein gegen sie, so würde sich die Materie mit unendlicher Geschwindigkeit ausdehnen, und keine solche Materie möglich seyn.

c. Nun wirkt aber der Widerstand durch Undurchdringlichkeit, oder durch die ausdehnende (expansive) Kraft der Materie, nur als Flächenkraft. Denn materielle Theile können sich nur durch Berührung, also nur durch Flächenkraft (eine bewegende Kraft, durch die Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können,) einander zurückstossen.

d. Nun geschieht aber der Widerstand durch Flächenkraft mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie, gegen jede noch so geringe Quantität der Materie, welche mit durchdringender Kraft (einer bewegenden Kraft, wodurch eine Materie nicht bloss mit ihrer Fläche, sondern mit allen ihren Theilen die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinauszieht,) wirkt. Denn aus noch so viel Flächen kann nie ein Cörper zusammengesetzt werden.

e. Folglich müsste die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander in einem Augenblick zurückstossen würden, eine

unendliche Geschwindigkeit haben, denn jede bewegende Kraft verhält sich zu andern bewegenden Kräften wie das Product, welches entstehet, wenn man die Masse (oder die Menge der zugleich wirkenden Theile der Materie) mit ihrer Geschwindigkeit multiplicirt, zu demselben Product bei den letztern Kräften. Da nun die Quantität der Materie, welche widerstehet, unendlich klein ist, so muss die in sie zu multiplicirende Geschwindigkeit ihrer bewegenden Kraft mehr als endlich seyn; denn wäre sie endlich, so wäre das Product ein unendlich Kleines etlichemal genommen, d. i. selbst unendlich klein, und das Moment der Acceleration durch Anziehungskraft der materiellen Theile könnte dann gegen das Moment der Acceleration, welche die Sollicitation der Masse (die Wirkung der bewegenden Masse auf die materiellen Theile in einem Augenblick) in entgegengesetzter Richtung eindrückte, nicht endlich seyn.

f. Wirkte aber die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie durch Undurchdringlichkeit widerstehen, mit einer unendlichen Geschwindigkeit in einem Augenblick, so würde sie jeder andern Materie, die auf sie eindränge, mit unendlicher Geschwindigkeit in einem Augenblick (mit der unendlichen Geschwindigkeit der Sollicitation) widerstehen. Da nun die auf sie eindringende Materie nur mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit in einem Augenblick (Sollicitation) auf sie eindränge, so würde sie die Bewegung jeder auf sie eindringenden Materie überwinden, und sie ins Unendliche zurückstosen, und sich mit unendlicher Geschwindigkeit ausdehnen. Oder auch die Bewegung durch Undurchdringlichkeit in einem Augenblick (die Sollicitation) des absolut harten Cörpers würde eine endliche Grösse, aber die Bewegung des eindringenden Cörpers, wäre sie auch noch so gross, aber nur endlich, würde in

jedem Augenblick doch nur unendlich klein seyn; folglich der absolut harte Cörper sich ins Unendliche ausdehnen in einem Augenblick. Dann würde aber ein solcher absolut harter Cörper nicht vorhanden seyn; folglich ist ein solcher Cörper unmöglich.

g. Ein absolut harter Cörper also, d. i. ein solcher, der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Cörper im Stosse einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, in einem Augenblick (mit unendlicher Geschwindigkeit der Sollicitation) entgegensetzte, ist unmöglich. Der Widerstand des harten Cörpers würde stets die bewegende Kraft des bewegten Cörpers (die Sollicitation) unendlich übertreffen. Aber ein solcher harter Cörper würde sich ins Unendliche ausdehnen, und kann folglich nirgends vorhanden seyn. (N. 136.).

Das Wort hart drückt daher einen bloss relativen Begriff aus. Wir nennen diejenigen Cörper hart, welche zur Trennung ihrer Theile eine grosse Kraft, oder mehr Kraft als andere erfordern. So heisst ein Stein hart, wenn er mit dem Stahl Feuer giebt, d. i. wenn zur Trennung seiner Theile eine Kraft erfordert wird, welche zugleich vermögend ist, die Theile des Stahls zu trennen.

Dass es keine absolut harten Cörper geben könne, folgt auch schon daraus, dass jede Vorstellung des Absoluten eine Idee ist, d. i. ein Vernunftbegriff, zu dem der Gegenstand in keiner Erfahrung vorkommen kann.

2. Wenn man sich Atomen, oder erste untheilbare Elemente der Materie gedenken will, so müssen dieselben unstreitig vollkommen hart

angenommen werden. Denn da sie keine weitern Theile haben sollen, so läſst sich der Begriff von Änderung der Lage der Theile auf sie gar nicht anwenden; sie können daher weder weich, noch elastisch gedacht werden. Allein auch die Atomen sind nur Vernunftideen, in der Erfahrung kann es keine Atomen geben, auch sind sie nicht einmal zur Erklärung der Materie nöthig, s. Atom und Atomistik.

3. Johann Bernoulli hat (*Discours sur le mouvement in Opp. To. III. no. 135. ch. I.*) schon aus Ursachen, welche sich auf die Gesetze des Stoſses und der Stetigkeit gründen, den ersten Theilen der Materie die absolute Härte abgesprochen, s. Stetigkeit. Aus dem, was über die Nichtigkeit der absoluten Härte der Cörper gesagt worden ist, folgt, daſs die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder ihren Zusammenhang gegen die Kraft eines Cörpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblick (durch Sollicitation) nur unendlich kleinen Widerstand leiste. Da nun auch Atomen nicht anzunehmen sind, so folgt das mechanische Gesetz der Stetigkeit, daſs alle Veränderung der Bewegung durch Widerstand nicht in einem Augenblick geschehe, hieraus, und Bernoulli hatte ganz recht. Also gründet sich das Gesetz der Stetigkeit nicht bloſs auf Induction aus den Phänomenen, wie Gehler meint, und kann keine Ausnahmen leiden, wenn man auf die ersten, aber doch immer als innerhalb der Gränzen der Erfahrung befindlichen, nicht idealischen, sondern physischen Ursachen der Dinge zurückgeht.

4. Was die Härte der zusammengesetzten Cörper betrifft, so ist dieselbe zugleich mit eine Folge des Zusammenhangs ihrer Theile, welcher zum Theil auf einer anziehenden Kraft der Flächen in der Berührung beruhet, die von der

Grundkraft der Anziehung der Materie, als einer durchdringenden Kraft, mufs unterfchieden werden (N. 87. f.) f. Zufammenhang.

Kant Met. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anm. zur Dyn. 2. S. 87. f. — Allgem. Anm. zur Mech. S. 136. f.

Hafs,

Menfchenhafs, *odium*, *haine*. Eine gänzliche Abkehrung von Menfchen, mit oder ohne thätige Anfeindung. Im letztern Fall kann fie feparatiftifche Mifanthropie heifsen. Der Menfchenhafs ift jederzeit häfslich, aber das Wohlwollen gegen den Menfchenhaffer bleibt immer Pflicht, den man freilich nicht pathologifch (aus Neigung), aber doch praktifch lieben (Gutes erzeigen) kann (T. 40.).

Hausgenoffenfchaft.

Die freien Perfonen, mit welchen der Hausherr eine häusliche Gefellfchaft geftiftet hat (K. 116.). Zu diefen Perfonen gehören aber nicht die unmündigen Kinder und die Ehefrau, denn mit den Kindern hat nicht der Hausherr die häusliche Gefellfchaft geftiftet, fondern fie haben ein urfprünglich - angebohrnes Recht auf ihre Verforgung durch die Eltern, und die Erwerbung des Ehegatten gefchieht nicht durch blofsen Vertrag, fondern ift eine rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, nicht anders in eine Gefchlechtsverbindung zu treten, als vermittelft des wechfelfeitigen Befitzes der Perfonen *), wodurch folglich nicht

*) Man fiehet hieraus, dafs Ariftoteles (Politik 1. B. 1. C.) recht hat, wenn er fagt: diejenigen irren, welche die Verrichtungen eines

die Frau die Dienerinn des Mannes wird. Mit dem Eintritt der Kinder in die Volljährigkeit hört aber das Recht der Kinder auf die Versorgung durch die Eltern auf, sie gehören dann nicht mehr von Natur zur häuslichen Gesellschaft der Eltern, können aber doch diese Gesellschaft mit den Eltern in einer andern beliebigen Verbindung fortsetzen. Dann treten aber die Kinder in das Verhältniss der Hausgenossenschaft zum Hausherrn (Regierenden), welches das Verhältniss des Gesindes zu demselben ist, sie gehören zu dem Theile dieser ungleichen Gesellschaft, welcher die Dienerschaft oder den gehorchenden (regierten) Theil der häuslichen Gesellschaft ausmacht (K. 116.).

2. Das Gesinde (die Diener und Dienerinnen des Hauses) gahört zu dem Seinen des Hausherrn. Des Hausherrn Recht an ihnen ist aber, was die Form des Besitzes derselben betrifft, ein Sachenrecht, oder er besitzt sie als Sachen. Er kann daher das entlaufene Gesinde durch einseitige Willkühr (ohne dass es dabei auf die Willkühr des Entlaufenen ankäme,) wieder in seine Gewalt bringen. Der Hausherr aber darf doch das Gesinde, was die Materie des Besitzes (den Ge-

Staatsmannes in einer Republik, eines Königs, eines Hausvaters und eines Herrn über Leibeigene für einerlei halten, und dieselben Eigenschaften zu der einen wie zu der andern nöthig halten. Die Meinung dieser Philosophen ist ungefähr folgende: „die bürgerliche, und jene häuslichen Gesellschaften, sagen sie, sind nicht der Art nach (specifisch) unterschieden, sondern nur durch die kleinere oder grössere Anzahl der Personen, aus welchen sie bestehen. Wer über wenige Sklaven herrscht, heisst Herr; wer eine ganze Familie regiert, heisst Hausverwalter; wer über noch Mehrere zu gebieten hat, heisst König oder Staatsverwalter. Ein grosses Hauswesen ist von einer kleinen Stadt in nichts unterschieden u. s. w." Das alles aber ist nicht ganz richtig.

brauch des Gesindes) betrifft, nicht als Sachen, sondern bloss als Personen gebrauchen. Er kann sich also nie als Eigenthümer des Gesindes (*dominus servi*) betragen, und es z. B. verkaufen.

Denn eine Person, die zu dem Gesinde gehört (ein Hausgenosse), ist nur durch Vertrag unter die Gewalt des Hausherrn gekommen; ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des andern auf seine ganze Freiheit Verzicht thäte, würde selbst die Möglichkeit, ihn zu halten, vernichten, und ist also widersprechend in sich selbst oder null und nichtig (N. 116. f.).

Kant Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst 3. Abschn. §. 30. S. 116. f.

Hausherr,

herus, père de famille. Diejenige Person, welche mit andern freien Personen eine häusliche Gesellschaft gestiftet hat, in der diese Personen sein Gesinde, Domestiken (*domestici*), d. i. seine Diener und Dienerinnen seyn sollen. Man hat zweierlei Arten von Herrn, Eigenthümer (*domini*), und Hausherrn (*heri*), und eben so giebt es zweierlei Arten von Gesinde, Knechte oder Sklaven (*servi*), und Diener (*famuli*). Die erstern könnte man wieder eintheilen in vollkommene Knechte oder eigentliche Sklaven, die ungemessene Arbeit thun müssen, und unvollkommene oder eigentliche Knechte, welche nur eine gemessene Arbeit thun dürfen.

2. Allein die Begriffe des Eigenthümers von Personen und des Knechts sind nach dem Naturrecht rechtswidrig, und folglich leere Begriffe, oder solche, die keinen (rechtlichen) Gegenstand haben. Die Knechtschaft sagt Wolf (Grund-

sätze des Natur- und Völkerrechts, §. 947.) ist eine Unterwerfung, wodurch Jemand zu beständiger Arbeit für beständigen Unterhalt verbunden ist. Ich habe aber im Artikel: Hausgenossenschaft gezeigt, dass eine solche Knechtschaft einen Vertrag voraussetzt, welcher sich selbst widerspricht.

3. Der Vertrag der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann also nicht auf einen ungemessenen Gebrauch, welches ein Verbrauch seyn würde, gehen, und folglich auch nicht auf lebenslänglichen Gebrauch oder eigentliche Knechtschaft. Wenn sich Jemand zu gewisser Arbeit oder gewissen Diensten auf eine gesezte Zeit für den Unterhalt und einen gewissen Lohn vermiethet, so nennen wir ihn einen Diener (*famulus*); und diese Art des Gesindes ist allein erlaubt.

4. Im Artikel: Hausgenossenschaft wird gezeigt, wie das Verhältniss des Gesindes zur Hausherrschaft entsteht, ferner, dass es nicht als Eigenthum gleich einer Sache vom Hausherrn darf behandelt werden (K. 116. f.). Eine solche Behandlung ist nicht nur gegen die Rechtspflickt des Hausherrn, sondern auch gegen seine Gewissenspflicht nach dem praktischen Imperativ: dass man die Menschheit in der Person eines Andern nie bloss als Mittel brauchen darf (G. 66.). Nun müsste aber ein eigentlicher Sklave oder Knecht auf seine ganze Freiheit Verzicht gethan, also aufgehört haben, eine Person zu seyn, und eine Sache geworden seyn. Einen solchen Vertrag zu machen, ist wider die Pflicht des Hausherrn, der, nach dem vorstehenden praktischen Imperativ, keine Person als Sache behandeln, oder gar zur blossen Sache machen darf (K. 117.).

5. Es kann alſo in einem Lande, durch eine wider das Naturrecht verſtoſsende Geſetzgebung, die Sklaverei geduldet werden, ſo giebt es *facto* Sklaven, aber dieſe ſind es nur durch Gewalt, nicht *pacto et lege*, durch Vertrag und durchs Geſetz. Denn Geſetze können nur für Weſen gegeben werden, welche einen freien Willen haben, da nun der Sklave dieſen nicht hat, ſo kann ihn auch kein Geſetz verbinden, ſondern das Geſetz macht ihn zu einem bloſsen, obwohl vernünftigen, Thier, ohne Perſönlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit. Wenn nun das bürgerliche Geſetz auch einem Herrn erlaubt, als Eigenthümer eines Menſchen zu handeln (ihn zu kaufen, zu verkaufen u. ſ. w.), ſo kann es der Herr doch nicht vor ſeinem Gewiſſen rechtfertigen, wenn er nach dieſer Erlaubniſs handelt. Da auch ein Sklave, wenn er eine freie Perſon wäre, die Pflicht hätte, ſeine Kinder zu erziehen, als Sklave dieſes aber nicht kann, ſo tritt der Beſitzer des Sklaven, bei dieſem ſeinen Unvermögen, in die Stelle ſeiner Verbindlichkeit, ohne daſs darum die Kinder des Sklaven, die der Herr erzieht, dafür naturrechtlich auch ſeine Sklaven werden, oder ihm die Erziehungskoſten erſetzen müſsten (K. 117. Gegen Wolfs Behauptung. Grundſätze des N. u. VR. §. 959.), ſ. Hausweſen, 3.

6. Das Wort Hausherr kann auch in weiterm Sinne genommen werden, da es diejenige Perſon bedeutet, welche ſich überhaupt freie Perſonen zu einem Hausweſen erworben hat. Der Hausherr erwirbt nehmlich

a. als Mann ein Weib;

b. als Elternpaar Kinder;

c. als Hausherrſchaft Geſinde.

(K. 106.) Hiernach ſind die drei Zweige der häuslichen Regierung:

a. die Herrschaft des Mannes über die Frau;

b. die Herrschaft der Eltern über die Kinder;

c. die Herrschaft des Hausherrn über das Gesinde.

7. Die Regierung der häuslichen Gesellschaft oder des Hauswesens (s. Hauswesen), glauben einige, bestehe ganz und gar in nichts anderm, als in der Sorge für die Erwerbung und Erhaltung des Vermögens. Andre sehen diese Besorgung wenigstens für den wichtigsten Theil jener Regierung an. In der That ist sie ein Theil davon, und heisst die Ökonomie. Ohne gewisse äussere Hülfsmittel nehmlich (die wir Nothwendigkeiten des Lebens oder Bedürfnisse nennen,) ist es unmöglich zu leben (Aristoteles Politik. 1. B. 1. Cap.). Die Wissenschaft des Hausherrn ist aber nur eine einzige, nehmlich seine Diener zu brauchen. Denn dadurch ist er eigentlich Hausherr, nicht dass er Leute um sich hat, welche Diener heissen, sondern, dass er sich ihrer zu seinen Absichten (aber als Personen) bedient. Diese Wissenschaft ist weder von grossem Umfange, noch von grosser Würde. Das, was der Bediente soll zu machen wissen, das soll der Herr wissen zu befehlen. Die Kunst zu erwerben, die man oft mit der Wissenschaft des Hausherrn verwechselt, weil beides zur Haushaltung gehört, ist ganz hiervon unterschieden (Aristoteles 1. B. 4. Cap.).

Wolf Grundsatz des Natur- und Völkerrechts. Halle 1754. 8.

Kant Met. Anf. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 23. S. 106. — §. 30. S. 116. ff.

Dess. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 66.

Hausweſen,

familia, *famille*. Das Ganze einer Geſellſchaft von Gliedern (in Gemeinſchaft ſtehender Perſonen), welche freie Weſen ſind, die durch den wechſelſeitigen Einfluſs (der Perſon des Einen auf die Perſon des Andern) nach dem Princip der äuſsern Freiheit (Cauſalität durch Freiheit) in einer ſolchen Gemeinſchaft mit einander ſtehen, daſs ſie einander als Sachen beſitzen, aber nur als Perſonen gebrauchen dürfen (K. 105.).

2. Das Hausweſen iſt eine zuſammengeſetzte Geſellſchaft (*ſocietas compoſita*), welche aus drei einfachen Geſellſchaften beſteht, nehmlich aus

a. der hausherrlichen Geſellſchaft (*ſocietas herilis*), d. i. der Verbindung zwiſchen Herrn und Geſinde;

b. der ehelichen Geſellſchaft oder Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zwiſchen Ehegatten; und

c. der elterlichen oder väterlichen Geſellſchaft (*ſocietas paterna*), d. i. der Verbindung zwiſchen Eltern und Kindern.

Eben ſo giebt es auch drei Zweige der häuslichen Regierung, ſ. Hausherr, 6.

3. Dieſe häusliche Geſellſchaft hat das Eigenthümliche, daſs die dazu vereinigten Menſchen alle Tage und ununterbrochen in Gemeinſchaft ſind. Daher nannte ſie Charondas ὁμοσιπυους und der Kretenſer Epimenides ὁμοκαπνους, wovon das erſte Leute anzeigt, die aus einer gemein-

schaftlichen Vorrathskammer zehren, das andere solche, die Feuer und Heerd mit einander gemein haben (Aristoteles Politik. 1. B. 1. Cap.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 22. S. 105.

Heautonomie

der Urtheilskraft, *heautonomia judicii, heautonomie du jugement.* Die Gesetzgebung der Urtheilskraft, da sie lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und ein Vermögen ist, mit den ihr anderweitig gegebenen Begriffen vorkommende Fälle zu vergleichen, und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben (B. II. 567.) Die Urtheilskraft ist sich nehmlich selbst ein Gesetz. Sie hat das ihr eigenthümliche Princip, welches sie eben zur Urtheilskraft macht, alles, was durch die Sinne aufgefasst wird, um es in Erkenntniss zu verwandeln oder unter Begriffe zu subsumiren, als zweckmässig für die Erkenntnissvermögen zu beurtheilen. Sie giebt also nicht, wie der Verstand, Gesetze für die Natur, auch nicht, wie die Vernunft, Freiheitsgesetze; denn alsdann wäre ihre Gesetzgebung Autonomie. Sie bringt auch nicht wie der Verstand Begriffe von Gegenständen hervor. Sondern sie vergleicht den ihr vorkommenden Fall mit den ihr schon anderweitig gegebenen Begriffen (reflectirt), um *a priori* gewisse subjective Bedingungen (z. B. dass auch hier die Natur den kürzesten Weg nehmen müsse, dass sie keinen Sprung thue u. s. w.) auszusagen, nach welchen sich der gegebene Fall mit den schon anderweitig gegebenen Begriffen nach jenen subjectiven Bedingungen werde verknüpfen lassen (B. II. 567.).

2. Die Urtheilskraft muſs es nehmlich für ihren eigenen Gebrauch (alſo als ein Geſetz für ſich ſelbſt, welches eben das Wort Heautonomie, Geſetzgebung für ſich ſelbſt, ausdrückt,) als ein Princip *a priori* annehmen, daſs das, was nach der menſchlichen Einſicht in den beſondern (empiriſchen) Naturgeſetzen für zufällig erkannt wird, dennoch eine geſetzliche Einheit in der Verbindung ſeines Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte, wenn wir auch dieſe Einheit nicht ergründen können (U. XXXIII.).

3. Es iſt alſo ein aus der Urtheilskraft ſelbſt für ſie entſpringendes Princip, daſs alles Mannigfaltige in der Natur unter Einheit gebracht werden könne; oder dieſe Zweckmäſsigkeit der Natur iſt eine Regel, nach welcher die Urtheilskraft verfährt, um alles zu einer durchgängig zuſammenhängenden Erfahrung zu machen. Durch dieſes Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in ſubjectiver Rückſicht, ſchreibt nun die Urtheilskraft nicht der Natur (denn das wäre Autonomie), ſondern ſich ſelbſt (als Heautonomie) für die Reflexion über die Natur, ein Geſetz vor, welches man das Geſetz der Specification der Natur in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte. Dies Geſetz erkennt die Urtheilskraft nicht etwa *a priori* an der Natur, denn alsdann wäre es ein Geſetz des Verſtandes, und die Urtheilskraft verführe beſtimmend, nicht reflectirend, ſondern ſie nimmt es zum Behuf einer für unſern Verſtand erkennbaren Ordnung der Natur an, wenn ſie die beſondern, durch die Erfahrung gegebenen, Geſetze der Natur als ein gegebenes Mannigfaltiges behandelt, was dadurch noch verknüpft oder zur Einheit einer Syntheſis gebracht werden muſs, daſs ſie dieſe empiriſchen Geſetze den allgemeinen *a priori* erkannten Geſetzen ſubſumiren oder un-

terordnen will. Dies ist also ein Princip der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. ein solches, nach welchem wir in der Untersuchung der Natur verfahren müssen (U. XXXVII.).

Heilige Pflicht,

officium sacrum, *sacre devoir*. Die Pflicht, deren Verletzung die moralische Triebfeder zu einer That selbst in dem Grundsatze dessen vernichten kann, gegen den die Pflicht verletzt wird, so dass diese Verletzung ein scandalöses Beispiel ist (T. 127.). Eine solche heilige Pflicht ist z. B. die Dankbarkeit, weil die Verletzung derselben die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemässen Act völlig getilgt werden kann. Der Verpflichtete bleibt nehmlich dabei immer noch verpflichtet. Alle andere ist gemeine Pflicht (T. 128. f.), s. Pflicht.

Heiliger Wille,

s. Wille.

Heiligkeit,

sanctitas, *sainteté*. Diejenige Beschaffenheit einer Willkühr, dass sie keiner Maxime fähig ist, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Eine Willkühr von dieser Beschaffenheit wird z. B. in der allergenugsamsten Intelligenz (Gott) vorgestellt, daher es für ihre Willkühr weder Verbindlichkeit noch Pflicht geben kann. Diese Heiligkeit des Willens ist eine praktische Idee,

welche uns nothwendig zum Urbilde dienen muſs, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht (P. 58.). Sie können es nehmlich niemals dahin bringen, daſs ihr Wille, wie der Wille der über alle Abhängigkeit erhabnen Gottheit, ohne Achtung fürs Geſetz, von ſelbſt mit dem reinen Sittengeſetz (welches dann, da ſie niemals verſucht werden könnten, ihm untreu zu werden, aufhören würde, für ſie Gebot zu ſeyn,) unverrückt übereinſtimmte (P. 146.). Das moraliſche Geſetz iſt für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der Heiligkeit, für den Willen eines jeden endlichen vernünftigen Weſens ein Geſetz der Pflicht, d. i. der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen eines ſolchen Weſens durch Achtung für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für die Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muſs zur Triebfeder nicht angenommen werden, ſonſt iſt die Geſinnung nicht moraliſch (P. 146. M. II, 281.). Die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit iſt alſo ein Ideal der Heiligkeit, das für kein Geſchöpf erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu nähern, und in einem unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Könnten wir es je dahin bringen, das Geſetz (Gott über alles) zu lieben, ſo würde es aufhören Gebot zu ſeyn, und die Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit übergingе, würde aufhören Tugend zu ſeyn (P. 150.). Der moraliſche Zuſtand, in welchem der Menſch alſo ſeyn kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens (P. 151.). Heiligkeit iſt alſo die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt,

in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist (P. 220. 223 *)). Übrigens redet man auch von der Heiligkeit der Pflicht (P. 283) und des moralischen Gesetzes selbst, und verstehet darunter, dass sie unverletzlich sind; in eben dieser Bedeutung muss auch dem Menschen die Menschheit in seiner Person heilig seyn, so unheilig (dem Gesetz wenig angemessen) er selbst oft genug ist, weil der Mensch das Subject des heiligen Gesetzes, und folglich er allein in der Schöpfung Zweck an sich selbst ist (P. 155. M. II, 289.).

Heiligung,

sanctificatio, *sanctification*. Die christliche Religionslehre nennt Heiligung, den festen Vorsatz und mit ihm das Bewusstseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus (Fortschritt zum Guten). Die christliche Religionslehre läst diese Heiligung vom Geiste Gottes wirken, weil es unbegreiflich ist, wie ein sich bessernder Mensch (welcher folglich böse ist) den Vorsatz fassen und unwandelbar behalten kann, zum Guten fortzuschreiten (P. 222. *)).

Herr der Natur,

s. Natur.

Herr über sich selbst,

s. Gemüthsart.

Herrnlose Sache,

res nullius, *chose qui n'appartient à personne*. Eine Sache, von der Gebrauch zu ma-

chen, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen kann (unrecht iſt). Es iſt rechtswidrig, daſs ein Gegenſtand der Willkühr, d. i. ein ſolcher, von dem Gebrauch zu machen, es phyſiſch in Jemandes Macht ſteht, (ob er ihn wohl vielleicht nicht in ſeiner Gewalt hat,) herrenlos ſei. Denn ſollte es rechtlich nicht in Jemandes Macht ſtehen, von dieſem Gegenſtande Gebrauch zu machen (d. i. der Gegenſtand herrenlos ſeyn); ſo würde die Freiheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daſs ſie brauchbare Gegenſtände auſser aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte. Der herrenloſen Sache wird das Eigenthum entgegengeſetzt, ſ. Seine.

Herrſchaft über ſich ſelbſt,

imperium in ſemetipſum. Das Vermögen, über ſich ſelbſt Herr zu ſeyn, d. i. ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. Je gröſser dieſe Herrſchaft über uns ſelbſt, deſto gröſser iſt unſere Freiheit. Ein ausnehmend groſser Mangel dieſer Herrſchaft iſt die ſittliche Knechtſchaft in weiter Bedeutung (*ſervitus moralis ſignificatu lato*). Was etwas dazu beiträgt, die Herrſchaft über ſich ſelbſt zu vermehren, iſt frei (*liberale, ingenuum*), wenn es dem Knechtiſchen entgegengeſetzt wird, und was die ſittliche Knechtſchaft befördert, iſt knechtiſch (*ſervile*). Das Verhältniſs des Willens des Menſchen zu ſeinen Leidenſchaften in Beziehung auf dieſe Herrſchaft iſt die Gemüthsart (*indoles*). Diejenige Gemüthsart, welche die Herrſchaft über ſich ſelbſt hat, iſt edel (*erecta*), diejenige, welche ſie nicht hat, iſt unedel (*abjecta*) (T. 50.).

Hervorbringung,

Erzeugung, Wirkung, Producirung, *productio, production.* Die Veränderung, vermöge welcher etwas, seiner Form nach, als durch eine Ursache vorhanden erkannt werden kann. Sie ist entweder mechanisch, wenn ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als durch seine Theile und ihre Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (als Product derselben) betrachtet werden kann; oder absichtlich, wenn ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als durch die Vorstellung derselben (welche allein in einem Verstande existiren kann) vorhanden, betrachtet werden kann (U. 351.).

Herz,

cor, coeur. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen (R. 21.).Man pflegt aber auch das in einem Subject besonders bestimmte Verhältniss seiner Triebe und Neigungen unter einander, oder die Summe von gewissen Gefühlen, die durch Triebe und Neigungen bestimmt werden, das Herz zu nennen (O. 170. 172.).

2. Böses Herz. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen (R. 21.). In dieser Bedeutung kann man von dem Menschen überhaupt sagen, er habe ein böses Herz, weil in jedem Menschen von Kindheit an eine Verstimmung der Willkühr ist, vermöge welcher er die moralisch guten Maximen den Maximen der Selbstliebe nachsetzt. Diese in der Erfahrung

urſprüngliche Verſtimmung der Willkühr heiſst der Hang zum Böſen; und er heiſst natürlich, weil er dem Menſchen weſentlich iſt, ob er wohl als erworben angeſehen werden muſs, indem ſonſt, weder er ſelbſt, noch alles daraus entſpringende Böſe zugerechnet werden könnte. Aber man kann auch von einem einzelnen Menſchen ſagen, er habe ein böſes Herz, inſofern er bei ſeinen Handlungen gewöhnlich unfähig iſt (obwohl fähig ſeyn könnte), das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen, d. h. aus moraliſch guten Maximen zu handeln. In dieſer Bedeutung heiſst es Jerem. 7, 23. 24: Sondern dies gebot ich ihnen und ſprach: gehorchet meinem Wort, ſo will ich euer Gott ſeyn und ihr ſollt mein Volk ſeyn; und wandelt auf allen Wegen, die ich euch gebiete, auf daſs es euch wohl gehe. Aber ſie wollten nicht hören, noch ihre Ohren zuneigen; ſondern wandelten nach ihrem eigenen Rath, und nach ihres böſen Herzens Gedünken, und gingen hinter ſich und nicht vor ſich. Von den verſchiedenen Stufen des böſen Herzens ſ. Hang u. Gebrechlichkeit.

3. Edles Herz. Dasjenige Gemüth, welches, wenn wir ſein Daſeyn aus den Handlungen eines Menſchen folgern, in uns ein ſolches Gefühl des Erhabenen erweckt, das mit ruhiger Bewunderung verbunden iſt. Nur ein Gemüth, in welchem die Tugend aus Grundſätzen regiert, oder ein ſittlich gutes Herz (ſ. Herz, gutes), iſt daher ein edles Herz. Der Rechtſchaffene, oder der Tugendhafte aus Grundſätzen, hat alſo ein edles Herz. Von dem Wort edel, ſ. den Artikel: Edel. (S. II. 310.).

4. Gutes Herz. Die Fähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Ma-

xime aufzunehmen (R. 21.). Wenn man von einem einzelnen Menſchen (welcher, als Menſch, einen natürlichen oder angebohrnen Hang zum Böſen, und folglich ein böſes Herz hat) ſagt, er habe ein (ſittlich) gutes Herz, ſo verſteht man darunter, daſs er bei ſeinen Handlungen meiſtentheils fähig iſt, aus guten Grundſätzen zu handeln, oder das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen. Man nennt aber auch ein Gemüth, in welchem (nicht die Grundſätze, ſondern die) Empfindungen des Mitleids und der Gefälligkeit regieren, ein (natürlich) gutes Herz. Ein Menſch aber, der ein ſolches Herz hat, heiſst gutherzig. Es iſt ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Arten von guten Herzen, wie ſchon daraus zu erſehen iſt, daſs mancher Prinz von natürlich gutem Herzen mit Wehmuth angefüllt wurde, wenn er von einem leidenden Kinde hörte, und gleichwohl zu eben der Zeit aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde den Befehl zum Kriege gab. Eben ſo iſt eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit angenehm zu werden, liebenswürdig, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig; allein er kann dennoch aus gefälliger Freundlichkeit auch ein Lügner ſeyn (S. II, 308. ff.). Man macht noch einen Unterſchied zwiſchen einem guten Gemüth und einem guten Herzen; indem man unter dem erſtern bloſs verſtehet, daſs derjenige, der es hat, nicht ſtörriſch, ſondern nachgebend iſt, zwar aufgebracht, aber auch leicht beſänftigt wird, und keinen Groll hegt (negativgut iſt). Wer hingegen ein natürlich gutes Herz hat, der fühlt einen natürlichen Antrieb zum Sittlich-guten, wenn er es gleich nicht aus Grundſätzen ausübt. Man ſieht, der Gutmüthige und Gutherzige ſind beide Leute, die ein ſchlauer Gaſt brauchen kann, wie er will (A. 256.).

5. Etwas zu Herzen nehmen, heifst, es für fo wichtig anfehen, dafs es bei allen unfern Zwecken die *conditio fine qua non*, oder die Bedingung ift, unter welcher wir allein darnach trachten.

Kant Relig. I. St. II. S. 21.

Deff. Beob. über das Gef. des Erhab. u. Schön. II. Abfchn.

Deff. Anthropol. §. 79.

Heteronomie,

fremde Gefetzgebung, *heteronomia*. Wenn der Wille in der Befchaffenheit irgend eines feiner Objecte das Gefetz fucht, das ihn beftimmen foll (G. 88.). Der Wille giebt alsdann nicht fich felbft durch die Tauglichkeit feiner Maxime zu einer allgemeinen Gefetzgebung, fondern das Object durch fein Verhältnifs zum Willen giebt diefem das Gefetz (G. 74.). Dies Verhältnifs, dafs der Gegenftand, auf welchen der Wille gerichtet ift, diefem das Gefetz giebt, oder ihn zum Wollen beftimmt, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorftellungen der Vernunft (von Nutzen oder Schaden), läfst nur hypothetifche Imperativen möglich werden, d. i. folche Gebote, welche gebieten, ich foll etwas darum thun, weil ich etwas anders will. Dahingegen fagt der moralifche (mithin kategorifche oder unbedingt, nicht wozu, gebietende) Imperativ: ich foll fo oder fo handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. B. der hypothetifche Imperativ fagt: du follft nicht lügen, wenn du keine Schande haben willft, der kategorifche Imperativ: du follft nicht lügen, du magft wollen, was du willft, es mag dich vor Schande bewahren oder nicht (G. 88.). Alle Heteronomie

der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen (P. 58.).

2. Wenn also etwas Fremdes auf den Willen Einfluss hat, wenn die Materie des Wollens, welche nichts anders als der Gegenstand einer Begierde seyn kann, das seyn soll, was das Gesetz möglich macht, z. B. wenn Furcht vor der Schande bestimmen soll, ob eine Handlung gut oder Pflicht ist, so ist das Heteronomie der Willkühr. Dann hängt nehmlich die Willkühr vom Naturgesetze ab, und folgt irgend einem Antriebe oder einer Neigung, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur Befolgung pathologischer Gesetze, (der Gesetze der Naturtriebe). Die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäsig seyn sollte (P. 59.). So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen; thue ich es nur darum, weil mir an ihrer Existenz etwas gelegen ist, es sei aus Neigung zu der Person, oder weil ich hoffe, in der Folge Nutzen daraus zu ziehen, so ist das Heteronomie, wenn ich es darum für Pflicht halte. Autonomie ist es hingegen, wenn ich es darum für Pflicht halte, weil ich die Maxime, fremde Glückseligkeit nicht zu befördern, nicht als allgemeines Gesetz in einem und demselben Wollen begreifen kann (G. 89. M. II, 117.).

3. Kant hat zuerst alle mögliche, nicht in dem Willen selbst, sondern in etwas ausser dem Willen gegründete, Principien, von denen man

ſich etwa vorſtellen könnte, daſs ſie Gründe der Verpflichtung des Willens enthielten, vollſtändig aufgezählt. Und wirklich hat die menſchliche Vernunft auch hier alle dieſe unrechten Wege verſucht, ehe es ihr gelungen iſt, den einzigen wahren zu treffen. Es gehet ihr nehmlich gemeiniglich ſo in ihrem reinen Gebrauche, wenn es ihr an Critik fehlt. Das heiſst, wenn ſie nicht ihr eigenes Vermögen unterſucht und prüft, ſo wird die Urtheilskraft leicht bei der Speculation über Gegenſtände, deren Erkenntniſs nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden kann, getäuſcht. Kant hat daher zuerſt, durch ſeine critiſche Behandlung des Willensvermögens, in Anſehung der Gegenſtände des Wollens den rechten Weg für die Erkenntniſs der ſittlichen Principien aufgefunden, obwohl die Vernunft, ihrer Natur nach, in der Beurtheilung der Sittlichkeit menſchlicher Handlungen, ohne es ſich deutlich bewuſst zu ſeyn, ſtets dieſen Weg gegangen iſt (G. 89. M. II. 118.).

4. Alle Principien der Heteronomie ſind entweder empiriſch oder rational. Das heiſst, einige der Gründe, die den menſchlichen Willen verpflichten ſollen, ohne daſs ſie doch in ihm ſelbſt liegen, ſind aus der Erfahrung hergenommen; andere liegen zwar in dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen, nur nicht in dem Willen ſelbſt. Die empiriſchen ſind die Glückſeligkeit des Menſchen, und alſo auf ſein Gefühl der Luſt oder Unluſt gebauet, und deren giebt es folglich zwei: die phyſiſche und die moraliſche Glückſeligkeit. Die rationalen ſind die Vollkommenheit, und alſo auf einen (aber theoretiſchen nicht praktiſchen, oder aus dem Willen, in ſo fern er ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, hervorgehenden) Vernunftbegriff gebauet, und wieder zweierlei, entweder die Vollkommenheit des Menſchen oder die Vollkommenheit Gottes (G. 89. f. M. II. 119.).

5. Empirische Principien können überall keine moralischen Gesetze begründen. Denn moralische Gesetze müssen Allgemeinheit haben, oder für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gültig seyn, sie können folglich nicht von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur hergenommen werden, folglich von dem, was einen Menschen glücklich machen kann, welches bloss auf seinem menschlichen, sogar bei jedem Individuum anders eingerichteten, Gefühl der Lust und Unlust beruhet. Doch kann die eigene Glückseligkeit am wenigsten ein Grund unsrer Pflichten seyn; denn die Erfahrung widerspricht ja schon dem Vorgeben, dass sich unser Wohlbefinden jederzeit nach unserm Wohlverhalten richte, indem es selbst dem Lasterhaften öfters sehr wohl gehet. Auch ist ein auf seinen Vortheil abgewitzter und glücklicher Mensch ganz was anders, als ein sittlichguter Mensch. Vorzüglich aber ist dieses Princip darum verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht, und den lasterhaften Glücklichen zu einem tugendhaften Mann stempeln will (G. 90. f.).

6. Die moralische Glückseligkeit (oder vielmehr die Glückseligkeit, die sich auf ein moralisches Gefühl gründen soll, wozu man auch das Gefühl der Lust an Andrer Wohlbefinden, als ein Princip der Pflichten rechnen kann, worauf, als auf einen moralischen Sinn, Hutcheson sein Moralsystem gebaut hat (s. Hutcheson), bleibt als ein Grund unsrer Pflichten der Sittlichkeit und ihrer Würde näher, als die physische Glückseligkeit; denn es wird doch damit behauptet, es sei das Wohlgefallen an der Tugend (ihrer Schönheit) und die unmittelbare Hochschätzung derselben (und nicht etwa bloss unser Vortheil), was uns an sie knüpfe (G. 91. M. II. 120.). Beide Ar-

ten der Glückſeligkeit gründen ſich auf die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt, d. i. auf die Exiſtenz derſelben unter empiriſchbedingten Geſetzen, welche mithin für die Vernunft Heteronomie iſt (P. 74.).

7. Rationale Principien können moraliſche Geſetze begründen, aber ſie müſſen alsdann in dem Willensvermögen ſelbſt und keinem andern Gegenſtande liegen. Unter den rationalen Principien einer ſolchen Heteronomie laſſen ſich die Pflichten am wenigſten von dem göttlichen Willen ableiten; denn wir können ja die Vollkommenheiten des allervollkommenſten Weſens nicht anſchauen, ſondern müſſen ſie von unſern Begriffen von Vollkommenheit ableiten, wir müſſen ſchon vorher wiſſen, was ſittlich gut iſt, ehe wir uns einen Begriff von Gottes Heiligkeit machen, und wiſſen können, was er uns gebietet und von uns will. Wollen wir aber dieſen Cirkel nicht machen, ſondern ohne unſre ſittlichen Begriffe einzumiſchen uns eine Vorſtellung von ſeinem Willen machen, ſo würden wir, welches das ſchlimmſte iſt, und weswegen dieſes Vernunftprincip vornehmlich verwerflich iſt, dadurch ein Moralſyſtem bekommen, welches der Moralität gerade entgegengeſetzt wäre. Wir würden z. B. Ehrbegierde und Herrſchbegierde an ihm finden. Denn er übertrifft durch ſeinen Willen alles an Vollkommenheit, und giebt allen Weſen willkührliche Geſetze, wie ein Despot. Wir würden uns ferner furchtbare Vorſtellungen von ſeiner Macht und von ſeinem Racheifer machen; denn ſeine Macht iſt allem überlegen, und woher wollen wir wiſſen, ob ein guter Wille ſie regiert, und ob nicht jede Übertretung ſeines Willens von ihm mit Rache verfolgt wird? Dieſer vermeintliche Vernunftgrund unſerer Pflicht iſt daher dem Begriff der Vollkommenheit, als einem ſolchen Princip, weit nachzuſetzen. Demungeachtet iſt auch dieſes Princip, welches ontolo-

gisch, oder aus der vermeinten Wissenschaft von den allgemeinen Prädicaten aller Dinge überhaupt (der Ontologie) hergenommen ist, untauglich zur Begründung unsrer Pflichten. Denn es ist leer, indem nun wieder die Frage ist, nach welcher Vollkommenheit zu trachten sei, oder was zu unserer Vollkommenheit gehöre. Es drehet sich daher im Cirkel herum, und setzt die Sittlichkeit, die es erklären soll, insgeheim schon voraus (G. 91. f. M. II. 121.).

8. Es ist aber die Frage, welches Princip verdiente, wenn es unsre Pflichten begründen könnte, vor dem andern den Vorzug: die innere Glückseligkeit der Zufriedenheit mit uns selbst und der Wohlfahrt Anderer, oder die Vollkommenheit? Beide thun der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch, ob sie gleich auch nicht zur Grundlage unsrer Pflichten tauglich sind. Antwort: die Vollkommenheit verdiente es eher, zur Grundlage unsrer Pflichten zu dienen, als das moralische Gefühl. Denn, das moralische Gefühl ist doch immer etwas zur Sinnlichkeit gehöriges, und es bleibt immer bedenklich, auf etwas Sinnliches die Moralität zu gründen, theils darum, weil Gefühle dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, und folglich keinen gleichen Maasstab des Guten und Bösen abgeben können; theils darum, weil einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann (G. 91.). Das Princip der Vollkommenheit hingegen zieht doch die Frage, nach dem Grunde unsrer Pflichten, vor den Gerichtshof der reinen Vernunft, wo sie eigentlich hingehört. Ich habe schon gezeigt (in 7.), dass es zwar auch nichts entscheidet. Allein der Begriff der Vollkommenheit bedeutet die Zusammenstimmung der Beschaffenheit eines Dinges zu einem Zwecke, nun ist der Zweck des Menschen Sittlichkeit, folglich behält der Begriff der Vollkommenheit den-

noch die unbestimmte Idee dessen, was der Grund der Pflichten ist, nehmlich eines bloss des Gesetzes wegen wirkenden, d. i. eines an sich guten Willens, zur nähern Bestimmung unverfälscht auf. Der Begriff der Vollkommenheit kann also nicht bestimmen, was sittlich gut ist, verfälscht doch aber auch nicht die Sittlichkeit, wie das moralische Gefühl, als Grund der Pflichten, welches die Sittlichkeit in sinnlichen Genuss verwandeln will (G. 92. f. M. II. 122.).

9. Alle diese Principien verfehlen ihres Zwecks, einen Grund der Pflichten anzugeben, und stellen nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit auf (G. 93. M. II, 123.). Denn allenthalben, wo ein Gegenstand des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um dem Willen die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist diese Regel nichts als Heteronomie. Der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects, das Gesetz (G. 93. ff.), s. Autonomie.

10. Heteronomie der Urtheilskraft wäre: fremde Urtheile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen (U. 137.), z. B. etwas darum für schön halten, weil es Andere für schön erklärt haben. Heteronomie der theoretischen Vernunft ist, wenn sich die Vernunft auf Autoritäten stützt, oder etwas für Erkenntniss ausgiebt, weil es Andere dafür erklären, s. Aberglaube.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. Die Heteron. des Will. und Eintheil. aller mögl. Princip. der Sittl. aus dem angenomm. Grundb. der Heteron. S. 88. ff.

Desf. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. §. 8. S. 58. — S. 59. — I. S. 74.

Desf. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 32. S. 137.

Himmel,

coelum, *ciel*. Das blaue Gewölbe, welches uns zu umgeben scheint, an dem sich, wenn es nicht von Wolken bedeckt wird, die Sonne und die Gestirne zeigen. Kant sagt, dieser bestirnte Himmel über uns sei eins von den beiden Dingen (das andere ist das moralische Gesetz), welche das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit gehüllt, oder im Überschwenglichen, aufser meinem Gesichtskreise, suchen und blofs vermuthen; ich sehe sie vor mir, und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewufstseyn meiner Existenz. Der bestirnte Himmel fängt von dem Platze an, den ich in der äufsern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin wir stehen, ins unabsehlich Grofse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das moralische Gesetz in uns setzt uns mit einer Verstandeswelt, dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten, in allgemeine und nothwendige Verknüpfung. Der Anblick einer zahllosen Weltenmenge am bestirnten Himmel vernichtet gleichsam unsere Wichtigkeit, als thierischer Geschöpfe, welche die Materie, daraus sie wurden, dem Planeten (einem blofsen Punct im Weltall) wieder zurückgeben müssen, nachdem sie eine kurze Zeit (man weifs nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen sind (Ps. 8, 4. ff.). Der Anblick des moralischen Gesetzes in uns erhebt dagegen unsern Werth un-

endlich. Denn durch dasselbe finden wir, dass wir Intelligenzen (vernünftige Wesen) sind, welche eine Persönlichkeit (einen freien Willen oder eine gesetzgebende Vernunft) haben, welche uns eine von der Thierheit und ganzen Sinnenwelt unabhängige und über dieses Leben ins Unendliche hinaus gehende Bestimmung anweiset (P. 288.).

Man verstehet unter Himmel auch den unendlichen Raum, der die Erde umgiebt (R. 192 *)) oder die andern Weltgegenden ausser der Erde (R. 193 *)). Endlich nennt man auch Himmel den Sitz der Seligkeit d. i. die Gemeinschaft mit allen Guten (R. 191 *)).

2. Kant hat im Jahr 1755, zu Königsberg und Leipzig, eine allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, geschrieben (S. I, 295. ff.). Er besorgte, dass verschiedene theils öffentliche, theils Privat - Nachfragen nach diesem Buche eine ungebetene neue Auflage dieser Schrift nach sich ziehen möchten. Dies bewog ihn zu dem Entschluss, einen das Wesentliche enthaltenden Auszug aus dieser Schrift, doch mit Rücksicht auf die seit ihrer Erscheinung geschehene grosse Erweiterung der Sternkunde, zu veranstalten. Er gab dem M. Joh. Friedr. Gensichen, damals (1791) zweitem Inspector des Alumnats auf der Universität in Königsberg, den Auftrag dazu. Dieser lieferte ihn auch nach Kants Durchsicht und mit seiner Genehmigung, als Anhang zu der Schrift: William Herschel, Doctor der Rechte und Mitglied der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London, über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen

aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem authentischen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Mit Kupfern. Königsberg 1791. 8. Gensichen hat überall, wo es sich thun liess, Kants Worte beibehalten, und nur das in den Auszug gebracht, was der Verfasser im Jahr 1755 nach des Epitomators Vorstellung geschrieben haben würde, wenn der erstere seine Gedanken in der Kürze, die hier des letzteren Zweck seyn musste, hätte vortragen wollen.

3. Kant handelt nun in diesem Auszuge: von der systematischen Verfassung unter den Fixsternen; dem Ursprunge des planetischen Weltbaus überhaupt, und den Ursachen der Bewegungen der Planeten; der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und den Massen derselben; dem Ursprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achse; und dem Ursprunge des Ringes des Saturns und Berechnung der Achsendrehung dieses Planeten. Dies ist nur das Wesentlichste aus der Naturgeschichte und Theorie des Himmels, was Kant dem Publico 1791 noch einmal vorzulegen sich bewegen liess. Das übrige, meinte er, enthalte zu sehr blosse Hypothesen, als dass er es jetzt noch ganz billigen könnte.

4. Gensichen macht zum Schluss seines Auszuges noch folgende sehr richtige Bemerkungen:

a. Kant hatte seine Vorstellung der Milchstrasse, als eines unserm Planetensystem ähnlichen Systems bewegter Sonnen schon seit 6 Jahren geliefert, als Lambert in seinen cosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues, die erst (zu Augspurg) im Jahr 1761 herauskamen, eine ähnliche Idee (doch ohne etwas von Kants Ideen zu wissen) bekannt machte. Es gebührt also dem erstern das Recht der ersten

Entdeckung. Überdem unterſcheidet ſich auch die Lambertiſche Vorſtellung zu ihrem Vortheil von der Kantiſchen ſehr, indem Lambert die Milchſtraſse in unzählige kleinere Syſteme theilt, und annimmt, daſs unſer Planetenſyſtem in einem ſolchen gröſsern Syſtem, zu dem auch alle Sterne auſser der Milchſtraſse gehören ſollen, beſindlich ſei (S. 128. 137. 151. 158.).

b. Kant hat ſchon 1755 in der Naturgeſchichte des Himmels den Gedanken beſtimmt vorgetragen, daſs die Nebelſterne entfernte Milchſtraſsen ſind; von Lambert iſt es nicht gewiſs, daſs er dieſen Gedanken gehabt habe.

c. Da ſich die von Kant vor mehr als 30 Jahren berechnete Zeit der Achſendrehung des Saturns (6 St. 23′ 53.″) durch die Folgerungen, die Bugge aus der beobachteten Applattung des Saturns in Anſehung dieſer Achſendrehung zieht (im Mittel 6 St. 5′ 30″ *)), imgleichen die Zeit, in welcher die Theile des innern Randes ſeines Ringes umlaufen, durch Herſchels Beobachtungen (nach Kant in ungefähr 10 Stunden, nach Herſchels Beobachtungen in 10 St 32′ 15″ **)) jetzt ſo ſchön zu beſtätigen ſcheint; ſo erhält dadurch die Kantiſche Theorie von der Erzeugung des Ringes und der Erhaltung deſſelben nach bloſsen

*) Allein nach Herſchels neuern Beobachtungen iſt die Achſendrehung des Saturns 10 St. 16′, ſ. Bodens Jahrbuch für 1797. S. 249. Jahrbuch für 1798. S. 95. Nach Schröters Beobachtung wäre ſie gar 11 St. 40′ 30″, Jahrbuch für 1800. S. 173.

**) Bodens Jahrbuch für 1793. S. 238.

Gesetzen der Centralkräfte, einen sehr grossen Grad der Glaubwürdigkeit.

Kant sagt in einem Schreiben vom 2. Sept. 1790: Wenn, was ich vor Kurzem in einer politischen Zeitung las, dass nehmlich Herr Herschel eine Umdrehung des Saturnringes in 10 St. 22′ 15″ entdeckt habe, von dem Theile desselben, der dem inwendigen Rande am nächsten ist, zu verstehen ist, so möchte es das, was ich vor 35 Jahren in meiner allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels annahm, nehmlich, dass sich die Theile des Ringes durch Kreisbewegung, nach Centralgesetzen (die ich Seite 87 für die des innern Randes auf 10 Stunden Umlaufszeit berechnete) freischwebend erhalten, bestätigen. Auch trifft Herschels Vorstellungsart in Ansehung der Nebelsterne, als Systeme an sich und auch in einem System untereinander, mit derjenigen, welche ich a. a. O. Seite 14. 15. damals vortrug, sehr erwünscht zusammen, und es muss ein Gedächtnissfehler des sel. Erxleben seyn, dass er in seiner Physik (1772. S. 540. und wie es in den neuern durch Lichtenberg vermehrten Ausgaben stehen geblieben ist) diesen Gedanken dem sel. Lambert zuschreibt, der ihn zuerst gehabt haben soll, da seine cosmologischen Briefe 6 Jahre später als jene meine Schrift heraus kamen, und ich auch in diesen jene Vorstellungsart bei allem Suchen gar nicht antreffen kann (Bodens Jahrbuch für 1794. S. 257. f.).

d. Die höchstwahrscheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieses Ringes aus dunstförmigem Stoffe, der sich nach Centralgesetzen bewegte, wirft zugleich ein sehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entstehung der grossen Weltcörper selbst, nach eben denselben Gesetzen, nur dass ihre Wurfkraft durch den, von der allgemeinen Schwere verursachten, Fall des zerstreueten Grundstoffs, nicht durch die Achsendre-

hung des Centralcörpers, erzeugt worden; vornehmlich, wenn man (das ſind Kants eigene Worte) die durch Lichtenbergs wichtigen Beifall gewürdigte ſpätere, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: daſs nehmlich jener dunſtförmige im Weltraum verbreitete Urſtoff, der alle Materien von unendlich verſchiedener Art im elaſtiſchen Zuſtande in ſich enthielte, indem er die Weltcörper bildete, es nur dadurch that, daſs die Materien, welche von chemiſcher Affinität waren, wenn ſie in ihrem Falle nach Gravitationsgeſetzen auf einander trafen, wechſelſeitig ihre Elaſticität vernichteten, dadurch aber dichte Maſſen, und in dieſen diejenige Hitze hervorbrachten, welche in den gröſsten Weltcörpern (den Sonnen) äuſserlich mit der leuchtenden Eigenſchaft, an den kleinern aber (den Planeten) mit inwendiger Wärme verbunden iſt.

Himmelfahrt.

Als Vernunftidee, der Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *).). Die Himmelfahrt Chriſti kann, eben ſo wie ſeine Auferſtehung, die, als Vernunftidee, den Anfang eines andern Lebens bedeutet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft nicht genutzt werden, wodurch ſie aber, als Factum, nicht geleugnet wird. Das heiſst, ſollten beide Begebenheiten nicht als bloſse Symbole von Vernunftideen angeſehen, ſondern buchſtäblich verſtanden werden, ſo würden ſie zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen, die gewohnt iſt, die Perſönlichkeit an den ſichtbaren Menſchen zu knüpfen, ſehr angemeſſen, aber doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig ſeyn. Sie würden nehmlich vor-

aussetzen, dass alle Weltwesen materiell wären, und zwar nicht nur, dass der Mensch nicht mehr dieselbe Person sei, wenn er nicht mehr denselben Cörper oder wohl gar keinen Cörper habe, welches man den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen, oder den psychologischen Materialismus nennen kann; sondern auch, dass man in der Welt gar nicht anders als räumlich existiren und gegenwärtig seyn könne, welches man den Materialismus der Gegenwart des Menschen oder den kosmologischen Materialismus nennen kann. Der Vernunft weit günstiger ist die Hypothese, dass ein vernünftiges Weltwesen nicht gerade materiell seyn müsse, dass folglich der Cörper todt in der Erde bleiben, und doch dieselbe Person lebend vorhanden seyn könne, welches man den Spiritualismus der Persönlichkeit des Menschen, oder den psychologischen Spiritualismus nennen kann; und dass der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen gelangen kann, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen) versetzt zu werden. Diese Hypothese des Spiritualismus ist der Vernunft günstiger, theils wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, theils wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode dadurch ausgesetzt wird, dass sie bloss auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt dass sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. Unter der Voraussetzung des Spiritualismus aber kann die Vernunft kein Interesse dabei finden, sich in Ewigkeit mit einem Cörper zu schleppen, der, so geläutert er auch seyn mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruhet,) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner

Organisation ausmacht, bestehen muss, und den der Mensch selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat. Auch kann die Vernunft es sich nicht begreiflich machen, was die Kalkerde, woraus der Cörper besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend, als hier auf Erden soll, wo vermuthlich die materiellen lebenden Wesen mit andern Materien vorhanden sind, und ihre Erhaltung an andere Materien geknüpft ist (R. 191.* ff.).

2. Kant verwirft hiermit gar nicht, wie Storr (Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre §. 2. S. 4.) meint, die Auferstehung des Leibes; sondern behauptet nur, dass eine blosse Vernunftreligion von einer solchen Auferstehung und Himmelfahrt, wenn sie buchstäblich genommen werden sollten, nichts wisse, und sie weder beweisen, noch begreiflich machen könne. Storr sagt: es sei doch wirklich kein Grund vorhanden, warum wir vor einer künftigen neuen Verbindung mit einem Cörper schlechterdings eine Abneigung haben sollten; ein solcher Grund aber ist doch wohl der, dass der Cörper den Geist beschränkt, und ihn dem Gefühl der Krankheit, Schmerzen und anderer Übel unterwirft. Kant hat hier auch gar nicht entschieden, sondern nur behauptet, dass der Materialismus die Vernunft auf eine dürftige Vorstellung von der Beschaffenheit der Weltwesen einschränke, dahingegen der Spiritualismus die Aussicht der Vernunft hierüber unbeschränkt lasse, und in dieser Rücksicht den Vorzug verdiene. Noch mehr würde es mit Kants Ideen hierüber übereinstimmen, wenn man die Auferstehung für Versinnlichung der Vernunftidee einer sinnlichen Fortdauer des Menschen ansehen wollte, indem der Cörper alsdenn bloss das Symbol jeder Bedingung der sinnlichen Existenz der Weltwesen wäre, von der uns jetzt nur eine, nehmlich die Materie, bekannt ist.

Hindernifs,

impedimentum, obſtaculum, empechement, obſtacle. Was da macht, daſs eine Urſache nicht wirken kann. Man kann auch ſagen, das Hindernifs iſt ein Accidenz, welches von einer Subſtanz gewirkt wird, und wodurch verurſacht wird, daſs ein anderes Accidenz oder eine Veränderung nicht wirklich wird. So kann etwas machen, daſs die Wahrheit lange aufgehalten und nicht ans Licht kommen kann, dies nennt man ein Hindernifs der Wahrheit. So iſt das zwiefache Intereſſe der Vernunft, vermöge welcher dieſelbe bald auf Mannigfaltigkeit, bald auf Einheit hinarbeitet, ein ſolches Hindernifs der Wahrheit, weil, ſo lange dies ſtreitige Intereſſe nicht vereinigt wird, man die Natur immer nur einſeitig betrachtet (C. 695.). So ſagt man, wenn man eine Reiſe unterläſst, die man unternehmen will, es habe ſich ein Hindernifs in den Weg gelegt, und man ſei an der Reiſe verhindert worden. So kann Jemand an dem Guten gehindert werden. Es kann etwas ein Hindernifs des Studirens, der Geneſung eines Kranken u. ſ. w. ſeyn.

2. Ein Hindernifs iſt poſitiv, wenn es dem, was die Wirkung hervorbringen ſoll, gerade entgegen wirkt. So iſt es ein poſitives Hindernifs der Erkenntnifs, wenn ein Widerſpruch in derſelben iſt, indem derſelbe alle Vorſtellung unmöglich macht, und der ganze Gegenſtand der Erkenntnifs alsdann nicht einmal denkbar, geſchweige denn erkennbar iſt. Gleichwohl iſts auch noch nicht genug, um etwas anzunehmen, daſs kein poſitives Hindernifs dawider iſt; es muſs auch die Realität eines ſolchen Begriffs nachgewieſen werden. Wenn man dieſes nicht kann, ſo kann man das ein negatives Hindernifs der Erkenntnifs nennen (C. 701.).

Hindostanische Menschenrace,

s. Menschenrace.

Historische Erkenntniss,

s. Erkenntniss.

Hochmuth,

Ehrbegierde, *ambitio*, *superbia*, *ambition*. Die Bestrebung, denen Menschen, mit welchen man sich vergleicht, gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Überredung, sich dadurch auch einen innern grössern Werth zu verschaffen (T. 95.). Er ist der Pflicht gegen Andere gerade zuwider, und also ein Laster; denn nicht Achtung gegen das Gesetz, sondern der Neid und die Missgunst gegen die Vorzüge Anderer ist alsdann die Triebfeder dieser Bestrebung. Auch ist wohl zuweilen die Neigung, Andrer Herr zu werden, das, was uns zu derselben antreibt (T. 95.).

2. Im Lateinischen ist *superbia* noch von *ambitio* unterschieden, wie die Art von ihrer Gattung; *superbia* drückt nehmlich sehr gut das aus, was es bedeutet, die Neigung, immer oben zu schwimmen. Der Hochmuth, den der Lateiner *superbia* nennt, ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*). Er besteht darin, dass ein Mensch dem andern ansinnet, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu schätzen (A. 237.), und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmässigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster (T. 144.). Wenn dieser Hochmuth, wie mehrentheils der Fall ist, an

Wahnsinn grenzt, weil er der Absicht des Hochmüthigen (wie bei einem Verrückten) gerade zuwider ist, so heisst er ein Wurm. Denn dieser Hochmuth reitzt andere Menschen vielmehr, dem Eigendünkel des Hochmüthigen auf alle Weise Abbruch zu thun, ihn zu necken, und seiner beleidigenden Thorheit wegen, durch beissende Spötterei, dem Gelächter bloss zu stellen. Man kann daher auch sagen, der Hochmuth ist eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegenhandelnde, also thörichte Ehrbegierde. Er ist eigentlich die Übertretung der Pflicht gegen sich selbst, wenn man auf den Erfolg sieht, aber die Verletzung der Pflicht gegen Andere, wenn man auf die Absicht sieht. Der Hochmüthige hat zwar die Absicht, Andere bloss zu seinen Zwecken, der Befriedigung seiner Ehrbegierde zu gebrauchen, aber sein Mittel ist dazu untauglich, denn er stösst die Menschen, die ihn in Vergleichung mit sich selbst hochachten sollen, von sich ab, und macht, dass sie ihn verachten (A. 237.). Der Hochmuth ist vom Stolz (*animus elatus*) unterschieden, denn dieser ist Ehrliebe (nicht Ehrbegierde), d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) (T. 144. A. 126.).

3. Der Hochmuth ist ungerecht, denn er ist gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter, denen er verächtlich zu begegnen sich berechtigt glaubt, er widerstreitet also überhaupt der schuldigen Achtung für Menschen. Er ist Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu seyn. Er ist Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand. Denn er bringt gerade das Widerspiel seines Zwecks hervor; indem dem Hochmüthigen ein jeder um desto mehr seine Achtung weigert, je bestrebter

derselbe sich darnach zeigt (T. 144. f.). Er ist daher auch das Instrument der Schelme, die seine Narrheit zu benutzen und zu gebrauchen verstehen. Denn man darf ihm nur schmeicheln, so hat man durch seine Leidenschaften über diesen Thoren Gewalt. Schmeichler, Jaherrn, die einem bedeutenden Manne gern das grosse Wort einräumen, nähren seinen ihn schwachmachenden Hochmuth, und sind die Verderber der Grossen und Mächtigen, die sich diesem Zauber hingeben (A. 137.).

4. Weniger möchte angemerkt seyn, dass der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Andern nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, dass, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun (T. 154. A. 238.).

5. Man giebt dem Spanier Schuld, dass die Empfindung der Ehre in der Regel bei ihm Hochmuth sei. Der Hochmüthige ist voll von fälschlich eingebildeten grossen Vorzügen, und bewirbt sich nicht viel um den Beifall Anderer, seine Aufführung ist steif und hochtrabend. Der Hochmuth unterscheidet sich folglich darin von der Eitelkeit, dass die letztere um Beifall buhlet, der erstere den Beifall Anderer eben nicht achtet. Von der Hoffahrt unterscheidet sich der Hochmuth dadurch, dass die erstere ein Stolz mit Eitelkeit verbunden ist. Es ist also nicht nöthig, dass ein Hoffährtiger zugleich hochmüthig sei, d. i. eine übertriebene falsche Einbildung von seinen Vorzügen habe, die ihn gegen Andere ungerecht macht. Äussert endlich ein Hochmüthiger deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in seinem Betragen, so heisst er aufge-

blasen. Ein solcher ist in der Aufführung grob (S. II. 365. f.).

Höchste,

summum, supreme, s. Gut, höchstes. Ich merke zu jenem Artikel hier noch folgendes an: Die Pflicht schreibt uns gewisse Zwecke vor, die wir haben sollen. Das Bedürfniss giebt uns gewisse Zwecke, die wir folglich wirklich haben. Die erstern Zwecke mit einander vereinigt können wir uns als einen idealen Gegenstand unsrer Pflichtbestrebungen vorstellen, die wir Tugend nennen; die letztern Zwecke mit einander vereinigt, können wir uns als einen idealen Gegenstand vorstellen, den wir Glückseligkeit nennen; beide Gegenstände mit einander so vereinigt, dass die Tugend darin das Höchste oder die oberste Bedingung der Glückseligkeit ist, giebt einen idealen Gegenstand, der das höchste Gut heisst. Die Vereinigung jener beiden Stücke (Elemente) ist aber nur möglich unter der Voraussetzung der Wirklichkeit eines idealen Gegenstandes, welchen wir Gott oder den heiligen und allvermögenden Urheber der Welt nennen, s. Gott (K. VII.).

2. Es fragt sich, wenn ein Mensch, der das moralische Gesetz verehrt, und sich den Gedanken beifallen läst (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktische (gesetzgebende) Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, dass er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, was wohl die Antwort seyn würde? Er wird gewiss wollen,

a. dass eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gute bewirkt werde;

b. diese Welt gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt (R. VIII. f.).

Höchste Vernunft, s. Vernunft.

Höchstes Wesen, s. Ideal, transscendentales.

Höflichkeit,

Politesse, *politesse*. Ein Schein der Herablassung, der Liebe einflösst (A. 44.). Sie macht sich leicht familiär (A. 298.). Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfische Galanterie, samt den heissesten Freundschaftsversicherungen mit Worten, sind zwar eben nicht immer Wahrheit (Meine lieben Freunde, wie Aristoteles sagt, es giebt keinen Freund!), aber doch nicht sittlich böse, sondern erlaubt; denn

a. betrügen sie nicht, weil ein jeder weiss, wofür er sie nehmen soll. Daher kann eine Unwahrheit aus blosser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) nicht für eine Lüge gehalten werden (T. 87.).

b. leiten diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hin (A. 44.).

2. Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Geld nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Geld umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken auszugeben, die gar keinen Werth haben, ist ein

an der Menschheit (Persönlichkeit des Menschen) verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an Andern muss uns werth seyn; weil aus diesem Spiel mit Vorstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann. Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt und der Schleier abgerissen werden, weil dieser Schein betrügt (A. 45.).

3. Die Französische Nation ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt bei ihnen ausser der Mode ist, höfisch zu seyn. Die Ursache mag wohl darin liegen, dass es für ihren Geschmack Bedürfniss ist, sich mitzutheilen, nicht aber darin, dass sie ein Interesse dabei haben. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen grossen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache derselben geworden. Es ist überhaupt nicht zu streiten, dass eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluss haben und ein solches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müsse (A. 301. f.).

Hölle,

infernus, orcus, enfer. Diesen Namen führt die Idee vom höchsten Elend. Es hat das Wort höchstes hier beide Bedeutungen (s. Gut, höchstes), Hölle ist nehmlich das oberste, oder auch als der Glückseligkeit entgegengesetzt, folglich am andern Ende, das unterste und das vollendete Elende. Da für Thiere mit warmen Blut ein hoher Grad der Hitze und der Kälte gleich viel Elend verursacht, so dachten sich daher die in der Cultur noch nicht weit vorgeschrittenen Bewohner des heissen Him-

melsstriches das höchste Elend der Lasterhaften in der Erreichung des höchsten Übels (welches dem höchsten Gut entgegengesetzt ist,) als die gröfste Hitze (Feuer- und Schwefelpful), und die Bewohner des kalten Himmelsstrichs als die gröfste Kälte; obwohl auch die erstern sichs zuweilen als eine äufserste Finsternifs, ohne alles Licht und Wärme vorstellten, wo Heulen und Zähnklappen ist.

Hoffnung,

spes, esperance. Die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines Glücks, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (O. 108.). Es ist ein Affect, und zwar ein aus Lust und Unlust gemischter, und hat wie jeder Affect Grade; der höchste Grad derselben ist, wenn das Gemüth durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück sich der Hoffnung ganz überläfst. Dann steigt der Affect bis zum Ersticken, und tödtet (A. 209.). Die Hoffnung eines künftigen Lebens heifst also, die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines bessern Zustandes nach dem Tode, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (C. 781.).

Homogeneität,

Einhelligkeit, s. Gleichartigkeit. Ich will hier nur noch folgendes, was in dem angeführten Artikel übergangen worden, hinzusetzen.

1. Es ist ein logisches Princip: dafs, wenn einzelne Dinge auch noch so mannigfaltig sind, sie darum dennoch von einerlei Art sind; dafs, wenn es auch noch so mancherlei Ar-

ten der Dinge giebt, sie darum doch zusammen nur wenige Gattungen ausmachen, welche zusammen wieder nur noch weniger höhere Geschlechter bilden; daſs also für alle mögliche Erfahrungsbegriffe eine gewisse systematische Einheit müsse gesucht werden, in so fern diese Begriffe von höhern und allgemeinern Begriffen können abgeleitet werden (C. 679. f. M. I, 801.), s. Gleichartigkeit. 1.

2. Daſs aber diese Einhelligkeit oder Homogeneität auch in der Natur angetroffen werde, soll die Regel ausdrücken: daſs man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse, (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Durch diese Regel wird gesagt: daſs die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, alle Mannigfaltigkeit als durch mehrere Bestimmung von wenigen Grundeigenschaften zu betrachten. Man ist zu aller Zeit dieser Idee von Einheit alles Mannigfaltigen so eifrig nachgegangen, daſs man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäſsigen, als sie aufzumuntern. So führten die Scheidekünstler alle Salze auf sauere und laugenhafte zurück, und versuchten sogar, auch diesen Unterschied bloſs als eine verschiedene Aeuſserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. So hat man die mancherlei Arten von Erden auf zwei zu bringen gesucht, und zuletzt ein gemeinschaftliches Princip für sie und die Salze vermuthet. Dies ist nun nicht etwa bloſs ein ökonomischer Handgriff der Vernunft, oder ein hypothetischer Versuch; sondern Jedermann setzt wirklich voraus, daſs dies eine von der Vernunft gebotene Einheit sei (C. 680. f. M. I. 802.), s. übrigens Gleichartigkeit, 1. ff.

3. Dies ist also ein Princip, durch welches die Vernunft dem Verstande sein Feld zur Hervorbrin-

gung der Erfahrungserkenntniſs vorbereitet, und welches man das Princip der Gleichartigkeit oder der Homogeneität des Mannigfaltigen unter höhern Gattungen, oder der Homogeneität der Formen nennen kann (C. 685. f.). Man kann ſich die ſyſtematiſche Einheit unter dieſem logiſchen Princip auf folgende Art ſinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der ſeinen Horizont (Geſichtskreis) hat, innerhalb welches alle die unter ihm gehörigen Individua oder einzelnen Dinge gehören. Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, läſst ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont denken, oder eine höhere Gattung u. ſ. f. bis zur höchſten (C. 686. f.).

4. Zu dieſem höchſten Standpuncte führt uns nun das Geſetz der Homogeneität, welches alſo alle Begriffe in einem ihnen allen gemeinſchaftlichen Horizont vereinigt. Aus der Vorausſetzung dieſes allgemeinen Geſichtskreiſes entſpringt nun der Grundſatz: *non datur vacuum formarum*, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen. Die Gattungen ſind nicht gleichſam iſolirt und von einander (durch leeren Zwiſchenraum) getrennt, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung (C. 687.). Dieſes Geſetz verhütet alſo die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen, und empfiehlt Gleichartigkeit (C. 688.). Es erklärt folglich die Sparſamkeit der Grundurſachen für vernunftmäſsig und der Natur angemeſſen (C. 689.).

5. Dieſe Einheit der Arten iſt alſo eine Idee, die als ſolche im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen werden muſs. Die Vernunft ſucht nehmlich dieſe Einheit nach Ideen, ſie geht folglich viel weiter, als Erfahrung reichen kann.

Horizont,

Gesichtskreis, *horizon*, *horizon*. Die Ebne, und auch der Umkreis derselben, welche das Auge aus ihrem Mittelpunct übersehen kann. Eigentlich nennt man dies den scheinbaren Horizont, und es ist nichts anders als der Theil der Oberfläche der Erde, welche der Himmel durch einen Kreis zu begrenzen scheint; auch kann man diesen Kreis selbst darunter verstehen, der für das Auge die Grenze macht.

2. Hieraus wird man sich nun erklären können, was Kant meint, wenn er sagt: Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der, als der Standpunct eines Zuschauers (der Mittelpunct, wo sich das Auge befindet) seinen Horizont hat. Er verstehet unter diesem Horizont eines Begriffs eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und überschauet werden (C. 686.), s. Homogeneität, 3. Eben so wird man aus 1. einsehen, was Kant darunter versteht, wenn er sagt: der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniss oder für den Menschen erkennbaren Dinge scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Horizont hat, nehmlich das, was den ganzen Umfang derselben befasset. Wir können dies den allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniss nennen, zum Unterschiede von dem Privathorizont jedes einzelnen Menschen. Diesen allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniss (Umkreis der Ebne) empirisch zu erreichen, ist unmöglich, ihn *a priori* zu bestimmen, dazu waren bisher alle Versuche vergeblich; und doch gehen alle Fragen der reinen Vernunft immer auf das, was ausserhalb dieses Horizonts oder in seiner Grenzlinie liegen möge, s. Hume (C. 787. f. M. I, 908.). Dies hat nun Kant durch seine Critik der reinen

Vernunft geleistet, und gezeigt, dass nur Gegenstände möglicher Erfahrung innerhalb des allgemeinen Horizonts menschlicher Erkenntniss liegen.

Hospitalität,

Wirthbarkeit, *hospitalitas*, *hospitalité*. Das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden (F. 40.). Der Eigenthümer kann den Fremdling abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; darf ihm aber nicht feindlich begegnen, so lange er sich auf seinem Platze friedlich verhält (F. 40.).

Hostilität,

hostilitas, *hostilité*. Die immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216.). Obgleich der Name eigentlich eine wirkliche Feindseligkeit bedeutet, so wird doch hier nur der gerüstete Zustand des einen Staats gegen den andern darunter verstanden, d. i. der Zustand, der es möglich macht, den andern Staat jeden Augenblick feindlich zu behandeln. Dies äussere Verhältniss der Staaten gegen einander ist das eines nichtrechtlichen Zustandes, denn sie verhalten sich gegen einander wie gesetzlose Wilde (K. 216.), s. Friede.

Humaniora,

s. Humanität.

Humanität,

Menschlichkeit, Umgänglichkeit, *humanitas*, *humanité*. Das allgemeine Theil-

nehmungsgefühl und das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können (U. 262.). Sie macht die Befriedigung des regen Triebes zur gesetzlichen Geselligkeit möglich; und dazu musste die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetesten Theils der Menschen mit dem rohern erfunden werden, welche Kunst man daher die *Humaniora* zu nennen pflegt. Durch sie cultivirt man die Gemüthskräfte, welches die Propädeutik (Vorübung) zu aller schönen Kunst ist (U. 262. M. II, 780.).

2. Schwerlich wird ein späteres Zeitalter die ältern Muster der Humaniora entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe seyn wird, und endlich kaum im Stande seyn möchte, ohne bleibende Beispiele sich von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur einen Begriff zu machen (U. 263. M. II, 781.).

3. Kant erklärt auch die Humanität so, sie sei die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange (A. 244.). Man siehet leicht, dass diese Erklärung mit der ersten (in 1.) übereinstimmt. Nur dass in 1. die natürliche Fähigkeit und hier ein Grundsatz verstanden wird, und also die Humanität im erstern Sinne sich von der in der letztern Bedeutung unterscheidet, wie das natürliche Gefühl des Mitleids von der Tugend des Mitleids. Es kommt bei der Humanität in der letztern Bedeutung gar nicht auf den Grad des Wohllebens an, denn da fordert der eine viel, der andre wenig, was ihm dazu erforderlich zu seyn dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum Wohlleben durch das Gesetz der Tugend eingeschränkt werden soll (A. 244. f.).

4. Die Umgänglichkeit (Humanität im letztern Sinne des Worts) ist also auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung (Humanität im erstern Sinne des Worts) wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuss prahlerisch, durch Verschwendung, erhöhet wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu seyn, und ist ein Wohlleben, welches der Humanität Abbruch thut (A. 245.).

5. Die Humanität oder Menschlichkeit ist also auch eine besondere, obzwar bedingte (unvollkommene) Pflicht, und bestehet in dem Grundsatz, die sinnlichen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen (T. 130.). Man kann sie als das Vermögen und der Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, die sittliche Humanität (*humanitas practica*) nennen. Jene Empfänglichkeit aber für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes kann die sinnliche Humanität (*humanitas ästhetica*) genannt werden. Die erstere ist folglich frei, und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*), und gründet sich auf praktische (gesetzgebende) Vernunft. Die zweite ist nicht frei, und kann mittheilend (*communio sentiendi illiberalis*, *servilis*) (wie die Wärme oder ansteckende Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen; weil sie sich natürlicher Weise unter nebeneinander lebende Menschen verbreitet. Nur zu der freien Humanität giebt es Verbindlichkeit (T. 130.). Wenn der Weise des Stoikers sagt, ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne, so war das eine Äusserung der sittlichen Humanität; wenn er

aber von dem Zustande seines Freundes, der nicht zu retten ist, sagt, was gehts mich an, so verwirft er, der Meister seiner Affecten, die sinnliche Humanität als Mitleidenschaft (T. 130. f.). Es kann auch in der That nicht Pflicht seyn, aus dem Gefühl des Mitleids wohl zu thun, weil das eine Pflicht wäre, die Übel in der Welt zu vermehren, da ausser dem Leidenden auch der Mitleidende Schmerz empfinden würde. Dies würde überdem eine Pflicht der Barmherzigkeit seyn, d. i. des Wohlthuns gegen den Unwürdigen; denn der Barmherzige übernähme dann freiwillig, also ein nicht verschuldetes Leiden, um eines Andern willen, dem die Weltregierung dieses Leiden auflegt, der es folglich nicht freiwillig übernähme, folglich in diesem Verhältnisse, zumal da er nicht von aller moralischen Schuld frei ist, als ein Schuldiger zu betrachten wäre. Es gebührt aber keinem Menschen, weil keiner frei von Schuld ist, sich in diesem Verhältnisse gegen andere, als leidend für Unwürdige, zu betrachten (T. 131.).

6. Da aber die thätige Theilnehmung an dem Schicksale Anderer Pflicht ist, so ist auch alles Pflicht, was die Ausübung jener Pflicht befördern kann. Was um einer andern Pflicht willen Pflicht ist, heisst eine indirecte Pflicht, folglich ist es indirecte Pflicht, die sinnliche Humanität in Beziehung auf Mitleid in uns zu cultiviren. So ist es aus diesem Grunde Pflicht, die Armenhäuser u. s. w. zu besuchen (T. 131. f.).

7. Es kann nun auch die Frage seyn, wie wir die sinnliche Humanität auch in Beziehung auf Mitfreude cultiviren, um dadurch die Ausübung der sittlichen Humanität zu befördern. Durch Musik und Tanz kann es nicht geschehen, denn diese befördern nicht die Mittheilung, weil die Gesellschaft dabei sprachlos ist; durch Spiel eben so wenig, und aus eben dem Grunde, denn

die wenigen dazu nöthigen Worte begründen keine Converſation, und der dabei als Grundſatz angenommene Egoismus wird ſchwerlich die Vereinigung der Tugend mit dem geſelligen Wohlleben befördern, die dem Egoismus ſo entgegen iſt (A. 245.). Am beſten ſcheint noch eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es ſeyn kann abwechſelnder) Geſellſchaft zum Wohlleben zuſammen zu ſtimmen, die nicht über die Zahl der Muſen und nicht unter die der Muſen ſeyn darf (A. 245.). Es giebt aber hierüber gewiſſe Geſetze der verfeinerten Menſchheit, welche die Geſelligkeit befördern. So muſs nichts von dem, was von einem indiſcreten Tiſchgenoſſen zum Nachtheil eines Abweſenden geſprochen wird, auſser dieſer Geſellſchaft nachgeplaudert werden (A. 247.). Denn das Zuſammenſpeiſen an Einem Tiſche iſt gleichſam als die Förmlichkeit eines Vertrags der Sicherheit vor aller Nachſtellung anzuſehen (A. 248.). Allein zu eſſen (*ſolipſismus convictorii*) iſt für einen philoſophirenden Gelehrten ungeſund, und (vornehmlich wenn es gar einſames Schwelgen wird) Exhauſtation (erſchöpfende Arbeit). Der genieſsende Menſch verliert allmählig die Munterkeit. Die Unterredung bei einer vollen Tafel geht durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räſonniren und 3) Scherzen (A. 249.). Die Regeln eines geſchmackvollen Gaſtmals aber, das die Gäſte animirt, ſind:

a. Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der alle intereſſirt;

b. Keine tödtliche Stille, ſondern nur augenblickliche Pauſe in der Unterredung;

c. Nicht von einer Materie der Unterredung zu der andern abzuſpringen;

d. Keine Rechthaberei entſtehen oder dauern zu laſſen;

e. Sich keinen ſchreihalſigen oder arroganten Ton zu erlauben (A. 250.).

Der Purismus des Cynikers und die Fleiſchestödtung des Anachoreten können auf Humanität nicht Anſpruch machen (A. 252.).

Hume.

David Hume, wirklicher Legationsſecretär und Engliſcher *Chargé d'affaires* zu Paris, zuletzt privatiſirender Gelehrter zu Edinburg, war den 6ten April 1711 zu Edinburg, der Hauptſtadt Schottlands, gebohren. Sein Vater war ein Schottiſcher Laird. Er wollte ſich erſt 1734 zu Briſtol der Handlung widmen, aber er fand, daſs er ſich dazu durchaus nicht ſchickte. Daher begab er ſich nach Frankreich, wo er mit geringern Koſten von ſeinem kleinen Vermögen leben und ſich ganz der Philoſophie und alten Literatur widmen konnte. Er verlebte hier drei vergnügte Jahre meiſt auf Landhäuſern, zuerſt bei Rheims, alsdann bei la Fleche in Anjou. Im Jahr 1737 kehrte er nach London zurück. Von hier ging er wieder nach Frankreich aufs Land. Im Jahr 1745 wurde er Geſellſchafter des Marquis von Analdale. Im folgenden Jahr war er als Secretär des General Saint-Clair bei der Landung auf der Küſte von Frankreich. In eben dieſem Jahre meldete er ſich zur Lehrſtelle der Moralphiloſophie zu Edinburg, nach Pringles Tode; aber Beattie erhielt ſie. Der General St. Clair nahm ihn 1747 als Secretär und Aide de Camp auf einer militäriſchen Ambaſſade mit nach Wien und Turin. Er begab ſich ſodann 1749 nach Schottland, und lebte zwei Jahre mit ſeinem Bruder auf deſſen Landhauſe.

2. Hume nahm hierauf eine Bibliothekarsſtelle zu Edinburg an. Seine Geſchichte von Eng-

land machte die Regierung auf ihn aufmerksam, und Lord Bute verschaffte ihm eine beträchtliche Pension vom Hofe. Im Jahr 1763. nahm ihn der Graf von Hertford als Legationssecretär mit nach Frankreich. Zu Paris fand er eine Aufnahme, die nur mit der Aufnahme Voltaires daselbst verglichen werden kann. Seine Schriften waren lange daselbst bewundert worden. Hume's Name, seine Grundsätze, seine Geschichte waren damals in der Mode. Er wurde von Leuten aus allen Ständen geschmeichelt. Die Damen überhäuften ihn mit ihren Gunstbezeugungen. Er ward in alle Gesellschaften gebeten und war der Gegenstand der allgemeinen Unterhaltung. Im Jahr 1765 ward er zum wirklichen Legationssecretär ernannt. Nachdem Lord Hertford zum Vicekönig von Irland erhoben war, blieb Hume als *Chargé d'affaires* zu Paris. Während seines Aufenthalts daselbst entstand seine erste Bekanntschaft mit Jean Jaques Rousseau, den er im Jahr 1766 mit nach England nahm. Hume überhäufte ihn mit Freundschaft und Güte, und verschaffte ihm eine Pension vom König von England, um ihn destomehr an sein zweites Vaterland zu fesseln und ihm daselbst eine unabhängige Existenz zu geben. Die Freundschaft dauerte nicht lange. Rousseaus und Humes Charakter waren zu sehr von einander verschieden. Rousseau fand in des launigen und heitern Engländers Scherzen Beleidigungen. Es erfolgte eine gänzliche Trennung. Im Jahr 1767 wurde Hume Unter - Staats - Secretär; aber im Jahr 1769 zog er sich nach Edinburg zurück. Er war reich geworden, denn er hatte 1000 Pfund Renten. Im Frühling 1775 wurde er von einem Übel in den Eingeweiden befallen, das er im folgenden Jahr für tödtlich hielt. Das Übel wurde immer schlimmer. Man rieth ihm eine Reise nach London, die auch anfänglich gute Dienste zu thun schien. Er brauchte sodann den Brunnen zu Bath mit Erfolg. Aber bald kamen die Symp-

tomen wieder mit ihrer gewöhnlichen Heftigkeit, und Hume reisete nach Edinburg zurück, und gab den folgenden Tag nach seiner Ankunft daselbst seinen Freunden, unter welchen Ferguson, Home und Blair waren, eine Art von Abschiedsmahlzeit. Der Tod nahete sich sichtbar und regelmäſsig — man sahe ihn langsam sterben. Aber seine Heiterkeit verminderte sich nicht. Er starb den 25ten August 1776.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System, in sehr subtilen skeptischen Untersuchungen und in einem dennoch sehr anlockenden, unnachahmlich schönem Vortrage (Pr. 18. 36. C. 884.), aufstellte, sind:

A Treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. London 1739. 40. III. Vol.

Seine Untersuchungen in diesem Werke sind sichtbar durch die Systeme des Locke und Berkeley veranlaſst worden. Er wählte, wie diese seine Vorgänger, den empirischen Weg, und wurde dadurch auf einen philosophischen Skepticismus geleitet, den er sehr consequent und angenehm vorträgt. In dem ersten Bande handelt er vom menschlichen Verstande, im zweiten von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, im dritten von der Moral. Dies Werk ist jetzt in England sehr selten, und wird daselbst zu einem hohen Preise verkauft. Jakob hat es durch seine Übersetzung in Deutschland bekannter gemacht, unter dem Titel: David Hume über die menschliche Natur, aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92.

Essays moral and political. P. I. Edinburg 1742. 8.

Er spricht in diesen Versuchen, unter andern, von dem Ursprunge und den ersten Principien einer Regierung, von bürgerlicher Freiheit, von der Würde und Schwäche der menschlichen Natur, von der Delicatesse des Geschmacks und der Leidenschaft, vom Aberglauben und Enthusiasmus, von Beredsamkeit, von der Denkart des Epikuriers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers, von Polygamie und Ehescheidung, von Nationalcharaktern und von der Regel des Geschmacks. Französisch, Amsterdam 1758, 12. 2te Aufl. 1764.

Philosophical Essays concerning human Understanding. London 1748. 8.

In diesem Werke hat Hume den ersten Theil seines Tractats über die menschliche Natur ganz neu umgearbeitet, und ihn in mehrere kleinere Versuche vertheilt, dem Stil mehr classische Vollkommenheit, dem Räsonnement mehr Schärfe und Consequenz gegeben und das Ganze abgekürzt. Französisch, Amsterdam 1758. 12. 2te Aufl. 1761. Deutsch unter dem Titel: David Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von M. W. G. Tennemann, nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus, von Reinhold. Jena, 1793. 8.

Political Discourses. Edinburg 1752. 8.

Es ist eigentlich der zweite Theil seiner *Essays moral and political.* Unter andern untersuchte er hierin das Geld und den gesellschaftlichen Grundvertrag. Französisch, Amsterdam 1754. 12.

Inquiry concerning the Principles of Moral. London, 1752. 8.

Dies ist eigentlich der zweite Theil seines Tractats über die menschliche Natur. Französisch, Amsterdam, 1760. 12. Hume erklärte selbst diese für die beste von allen seinen Schriften.

Four dissertations. 1. The natural History of Religion. 2. Of the Passions. 3. Of Tragedy. 4. Of the Standard of Taste. London, 1757. 8.

In der natürlichen Geschichte der Religion machte Hume seine Religionszweifel bekannt. Französich, Amsterdam, 1759. 12. 2. Bände. Deutsch, von Resewitz, unter dem Titel: Vier Abhandlungen. 1) Die natürliche Geschichte der Religion. 2) Von den Leidenschaften. 3) Vom Trauerspiele. 4) Von der Grundregel des Geschmacks; von David Hume. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. Ich habe überall die französische Übersetzung benutzt.

Nach seinem Tode kamen noch heraus:

The Life of D. Hume written by himself. London 1777. 8. und

Dialogues concerning the Natural Religion. London 1779. 8. Deutsch, von Platner. Leipzig, 1781. 8.

Die meisten Leser fanden in dieser Schrift den Atheismus, aber der Zweck derselben ist offenbar skeptisch.

Essays on suicide and the immortality of the soul, by D. Hume — A new edition. London, 1789.

Dies Werk ist von Hume, er hat es aber nie anerkannt und in seine Werke aufgenommen.

Humes Versuche sind ins Deutsche übersetzt, unter dem Titel: Vermischte Schriften, 4 Theile, Leipzig, 1755. 1756. 1766.

4. Von diesem Hume sagt nun Kant (Pr 7.): „Seit Lockes und Leibnitzens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden. Ich habe schon im Artikel: *a priori* 9 u. 10. gezeigt, dass Hume alle Erkenntniss *a priori* leugnet. Der Artikel: Dependenz, 3. enthält Humes ganze Gedankenfolge über den empirischen Ursprung der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, s. auch Gewohnheit.

5. Hätte Hume recht, dass es überhaupt keine Erkenntniss *a priori* gebe, so wäre der Empirismus die einzige Quelle der Principien, und es gäbe gar keine Metaphysik oder Wissenschaft solcher Erkenntnisse *a priori*, die nicht, wie die Logik, die blosse Form zu denken, sondern einen gewissen *a priori* entspringenden Inhalt, also Gegenstände *a priori*, betreffen. Gleichwohl nannte Hume diese seine alle Metaphysik zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei. Er zog sie sogar nebst der Moral der Mathematik und Naturwissenschaft weit vor. Der scharfsinnige Mann sahe aber hier bloss auf den negativen Nutzen, den solche Untersuchungen nothwendig haben müssten. Dieser besteht nehmlich darin, dass die übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft durch sie gemässigt, und so die vielen endlosen und zur Verfolgung Anderer reizenden Streitigkeiten, die das Men-

ſchengeſchlecht verwirren, gänzlich aufgehoben werden. Aber er verlor darüber den poſitiven Schaden aus den Augen, der daraus entſpringt, wenn der Vernunft die wichtigſten Ausſichten (auf Gott, Freiheit und Unſterblichkeit) genommen werden, nach denen allein ſie dem Willen das höchſte Ziel ſeiner Beſtrebungen (Tugend und Glückſeligkeit) ausſtecken kann (P. 9.*) 26. 95. 98. M. I, 176.).

Ferner bedachte Hume nicht, daſs daraus der härteſte Skepticismus auch in Anſehung der ganzen Naturwiſſenſchaft entſteht. Denn wir können nach ſeinen Grundſätzen niemals aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge, in ſo fern ſie exiſtiren, auf eine Folge ſchlieſsen, weil dazu die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Urſache mit ihrer Wirkung erforderlich wäre, welche Hume von dieſer Verknüpfung leugnete. Ja bei keiner Begebenheit könnte man ſagen, es müſſe etwas vor ihr vorhergegangen ſeyn, worauf ſie nothwendig folgte, d. i. ſie müſſe eine Urſache haben. Dieſes gründet aber den Skepticismus aufs feſteſte und macht ihn unwiderleglich (P. 88. ff. M. II., 235.).

Die reine Mathematik war ſo lange noch gut weggekommen, weil Hume ſich einbildete, daſs ſie nur darum *a priori* ſeyn könne, weil ſie auf dem Satze des Widerſpruchs beruhe. Ihre Natur, und ſo zu reden ihre Staatsverfaſſung, gründe ſich nehmlich auf ganz andere Principien, als andere ſeyn ſollende Erkenntniſſe *a priori*. Er theilte noch nicht ſo förmlich und allgemein als Kant alle Sätze in ſynthetiſche und analytiſche ab (ſ. Analytiſches Urtheil und Mathematik), er wuſste von dieſen Benennungen noch nichts. Allein er macht doch einen ſolchen Unterſchied unter den Erkenntniſſen *a priori*, daſs es eben ſo viel iſt, als ob er geſagt hätte, Mathematik enthält bloſs analytiſche Sätze *a priori*.

Nun irrte er hierin gar ſehr, und dieſer Irrthum hatte auf ſeinen ganzen Begriff entſcheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geſchehen, ſo hätte er ſeine Frage, wegen des Urſprungs ſynthetiſcher Urtheile *a priori*, auch auf die Mathematik ausgedehnt. Alsdann aber hätte er ſeine metaphyſiſchen Sätze keineswegs auf bloſse Erfahrung gründen können, weil er ſonſt die Axiomen der Mathematik ebenfalls der Erfahrung und damit dem Skepticismus hätte unterwerfen müſſen, welches zu thun er viel zu viel Einſicht hatte. Und ſo wäre der ſcharfſinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müſſen, mit welchen ſich Kant beſchäftigt hat (Pr. 34. ff. M. II. 177. 236. P. 27. 90. ff. C. 128.).

6. So übereilt und unrichtig auch Humes Folgerung (alle vorgeblich *a priori* beſtehende Erkenntniſſe wären nichts als falſchgeſtempelte gemeine Erfahrungen), ſo war ſie doch wenigſtens auf Unterſuchung gegründet. Dieſe Unterſuchung aber wäre es wohl werth geweſen, daſs ſich die guten Köpfe ſeiner Zeit vereinigt hätten, ſeine Aufgabe (wie Erkenntniſs *a priori* möglich ſei) glücklicher aufzulöſen. Das würde gewiſs eine gänzliche Reform der Metaphyſik hervorgebracht haben (Pr. 9. f.).

7. Allein das der Metaphyſik von jeher ungünſtige Schickſal wollte, daſs er von keinem verſtanden wurde. Seine berühmteſten Gegner waren Reid, Oswald, Beattie und Prieſtley.

a. D. Thomas Reid hat folgende Schriften herausgegeben:

Inquiry into the human mind on the principles of common ſenſe 3. *edit.* London, 1769. 8.

Essays on the intellectual powers of man, Edinburgh, 1785. 4.

Essays on the active powers of mon, Edinburgh, 1788. 4.

Die erste Schrift ist Leipzig 1782. gut und mit einer lesenswerthen Vorrede übersetzt. Er stellte gewisse von der Erfahrung unabhängige Principien in der menschlichen Seele auf, nach welchen der menschliche Verstand sowohl bei dem schärfsten Denken, als auch bei den gewöhnlichsten Urtheilen des gemeinen Lebens verfahre. Diese Principien schildert er als instinctartig, und nennt sie zusammengenommen den gemeinen Menschenverstand. Er beschuldigt die Descartes und Malebranche, die Locke und Berkeley und am meisten Hume, dass sie dem gemeinen Menschenverstande einen öffentlichen Krieg angekündigt hätten, wodurch sie ihn wohl eine Zeitlang hätten in Verwirrung bringen, aber unmöglich besiegen können. Reid sucht den Grund des Übels in der Lehre von den Ideen (s. *A priori* 10.). Er leugnet, was Locke, Berkeley und Hume behauptet hatten, dass jeder Gegenstand unsers Denkens (den jene Philosophen Idee nennen) eine Copie von einem erhaltenen Eindruck sei. Auch er unterscheidet Ideen, Sensationen oder Eindrücke, und Objecte, von denen die Sensationen Zeichen seien. Aber er behauptet, dass gewisse Vorstellungen mit dem Glauben an die Existenz der Objecte, auf welche sie sich beziehen, unzertrennlich verbunden seien. Eine gegenwärtige Sensation bringe also den Glauben an die gegenwärtige Existenz eines Objects, und das Gedächtniss den Glauben an eine vergangene Existenz hervor. Diejenigen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft erzeugt, seien mit gar keinem Glauben verbunden. Dieser Glaube sei ein simpler Actus der Seele, der eben so wenig erklärt werden könne, als was

Sehen und Hören ist, und warum wirs glauben, dafs zweimal zwei vier ist. Er sei einmal in unserer Natur gegründet, eben sowohl als andere ursprüngliche Gattungen von Evidenzen, die nicht von einander abhängen, nicht in einander aufgelöset werden können. Für oder wider solche Evidenzen mit Vernunftgründen zu streiten, sei ungereimt. Es seien erste Principien, die nicht in das Gebiet der Vernunft, sondern des gemeinen Menschenverstandes gehören. Eben so werden alle Menschen durch die Einrichtung ihrer Natur gedrungen, an ein empfindendes und denkendes Wesen oder an einen Geist zu glauben, der fortfährt, ein und dasselbe Ich zu seyn, wenn auch alle seine Ideen und Eindrücke verändert werden. Niemand weiss, wie er zu diesem Begriffe gekommen ist, er geht vor allem Räsonnement, vor aller Erfahrung, vor allem Unterrichte voran, und wir können uns auch durchaus nicht von demselben losmachen. Die verschiedenen Gattungen von Gerüchen, von Tönen, von Geschmack und gewisse Affectionen des Sehnervens erregen die ihnen eigenthümlichen Sensationen, die mit dem Glauben an äussere Existenz verbunden sind. Eine harte Substanz erzeugt die Sensation der Härte und den Glauben an etwas Hartes. Der Unterschied zwischen *qualitatibus primariis* (den Eigenschaften der ersten Gattung) und *secundariis* (den Eigenschaften der zweiten Gattung, s. Berkley 4. I., d.) der Cörper ist in unserer Natur gegründet. Die *primariae* werden bei den *secundariis* vorausgesetzt. Wie die Vorstellungen von jenen in uns kommen, dies ist uns unerklärlich. Sie beziehen sich auf keine bestimmte Sensation, noch auf eine bestimmte Operation unserer Seele — sie sind das Werk der Natur.

b. D. Jakob Beattie, Professor der Philosophie und Logik auf der Universität zu Aberdeen, gab heraus:

Essays on the nature and immutability of truth. 5. Edit. London, 1774. Deutsch, Leipzig, 1777. und in seinen Werken, 2. Bde. Leipzig, 1779. u. 80.

Er geht von denselben Grundsätzen mit Reid aus, von gewissen instinctartigen Principien der Wahrheit im Menschen. Beattie und Hume waren Feinde, der erste fand aber auch in Grossbritanien einen sehr grossen Beifall unter Personen aus allen Ständen. Er betrachtete den gemeinen Menschenverstand als eine besondere Art von Instinct. Es ist nach ihm unmöglich, Jemand die besondere Empfindung mitzutheilen, welche die Operation dieses Vermögens begleitet, wenn ihm die Natur solche verweigert hat. Er macht den gemeinen Menschenverstand auch zur Regel der moralischen Verbindlichkeit, und schliesst nicht undeutlich alle Operationen der Vernunft dabei aus. Er baut die Hoffnung eines zukünftigen Lebens zuletzt auf eben das Princip des gemeinen Menschenverstandes (*common sense*), auf welchem bei ihm alle Wahrheit und Gewisheit beruhet. Auf eben diesem Fundamente ruht bei ihm die moralische Freiheit.

c. Oswald gab heraus:

An appeal to common sense in behalf of religion Vol. I. Edinburgh, 1776. *Vol. II.* 1772.

Er entwickelt hier überhaupt mehrere Lehren der vorhergehenden weiter, um den Skepticismus zu verbannen, und den Glauben an die Hauptwahrheiten (*primary truths*) festzusetzen. Hume, sagt er, und andere neuere Weltweisen haben die natürlichen Empfindungen des Menschengeschlechts, z. E. den Glauben, lieber auf die subtilste und künstlichste Art analysiren, als einen besondern

Sinn für dieselben in unsrer Natur annehmen wollen. Shaftsbury, Hutcheson, Smith haben auf verschiedene Gefühle des menschlichen Herzens aufmerksam gemacht, die eigentlich bloss Theile des gemeinen Menschenverstandes (*common sense*) sind. Dieser innere Sinn entscheidet über alle ersten Wahrheiten mit eben der unzweifelhaften Gewissheit, mit welcher wir über sinnliche Objecte vermittelst unsrer Sinnorgane entscheiden. Die ersten Wahrheiten der Religion und Moral sind eben sowohl Objecte dieses Gemeinsinnes (*common sense*), als andere erste Wahrheiten. Unsere Kenntniss dieser Wahrheiten ist weder von der Sensation noch von der Reflexion abzuleiten, sondern von eben jenem den vernünftigen Wesen eigenthümlichen Sinne. Es ist leicht, diejenigen Wahrheiten, welche die Autorität dieses Gemeinsinnes für sich haben, von andern zu unterscheiden. Jene haben ihre Evidenz in sich selbst, diese nehmen sie von andern Wahrheiten her. Wer jene im Ernste bezweifelt, ist entweder ein Thor oder ein Wahnsinniger. Die Verschiedenheit der Meinungen unter den Menschen läſst sich wohl mit der Existenz eines solchen innern Sinnes vereinigen. Vorurtheile und Leidenschaften können ihn unterdrücken, aber nicht auslöschen. Gewisse Axiomen müssen wir ohne weitern Grund glauben, wenn wir uns nicht der Unvernunft schuldig machen wollen. Die Existenz Gottes, seiner Eigenschaften, seiner Einheit, der Begriff von der Schöpfung den uns die Schrift giebt, die Moralität und ein zukünftiges Gericht sind solche Axiomen. Besondere Veranstaltungen der Vorsehung (Wunder) können ohne die geringste Störung allgemeiner Gesetze statt finden.

d. D. Joseph Priestley schrieb:

An examination of Dr. Reids Jnquiry etc. Dr. Beattie's etc. and Oswald's Appeal

etc. by Joseph Priestley, L. L. D. F. R. S. London 1774.

Er trat in dieser Schrift gegen Hume's drei vorhergehende Schottische Gegner auf, und suchte gegen sie die Rechte der Vernunft und des Räsonnements zu retten. Er warf ihnen vor, dass sie mit ihren instinctartigen Principien in der menschlichen Natur eigentlich gar nichts erklären, sondern bloss eben so viele *qualitates occultas* angeben. Sehr richtig bemerkte er, dass die Behauptung einer so grossen Menge unabhängiger, willkührlicher, instinctartiger Principien alle weitere Untersuchung abschneide, und den philosophischen Geist unterdrücke. Er fand in Reids Untersuchung vorzüglich folgende Fehler:

α. Weil er keine Ähnlichkeit zwischen Objecten und Ideen bemerke, so schliesse er, dass die letztern nicht durch die erstern hervorgebracht werden können;

β. Weil er keine nothwendige Verbindung zwischen Sensationen und Objecten einsehe, und also weder die Realität der äussern Objecte noch der Seele demonstriren könne, so verwerfe er die ganze Lehre von den Ideen, und nehme zu willkührlichen Instincten seine Zuflucht;

γ. Er nehme für zugestanden an, dass unsere Ideen keine Existenz haben, wenn wir uns derselben nicht bewusst und nicht aufmerksam auf dieselben sind;

δ. Er confundire das Vermögen der Sensation mit den Ideen der Sensation;

ε. Weil wir den Mechanismus nicht kennen, durch welchen eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in unserm Gemüth

hervorgebracht werde, so schliesse er, dass diese Veränderungen durch instinctartige Principien hervorgebracht werden;

3. Indem er voraussetze, dass gewisse Bestimmungen oder Bewegungen des Gemüths vor der Erfahrung vorangehen, so schliesse er, dass sie instinctartig seien.

Überhaupt machen diese Philosophen durch ihren Gemeinsinn die Wahrheit zu etwas, das sich bloss auf uns bezieht, und ihr System lässt kein Berufen auf die Vernunft zu. Es ist auch wider allen Sprachgebrauch, das Vermögen, durch welches wir die Wahrheit erkennen, einen Sinn (*sense*) zu nennen. Ein Sinn bezieht sich auf Gefühle, die immer bloss relativ sind, und durch welche man nichts über die Natur der Dinge bestimmen will — die Wahrheit aber ist etwas absolutes.

Eberhard bemerkte schon (vermischte Schriften 1. Thl. Halle 1784, S. 137 — 176, zu Ende dieser Abhandlung), dass Beattie, Reid und Oswald, indem sie den auf dunkeln Gefühlen gegründeten Urtheilen die Gültigkeit der Axiome geben, theils zu einer feinen Schwärmerei, theils zu einer Art Skepticismus leiten.

Einige Jahre nachher gab Priestley auch gegen Hume heraus:

Letters to a philosophical unbeliever Part. I. Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume. By Joh. Priestley, Bath 1780. Deutsch, Leipzig 1782.

Er missversteht aber Hume sehr oft und widerlegt ihn mehr mit Declamationen und Machtsprüchen, als mit Gründen. Auch

Dugald Stewart, Professor der Moralphilosophie auf der Universität zu Edinburg, schrieb

Elements of the philosophy of the human mind. By Dugald Stewart, Professor of moral philosophy in the University of Edinburgh, London 1792. 4.

Er folgt noch meist Reids Grundsätzen, nur mit der Einschränkung, dass er Hume's Ideen über die Verknüpfung durch Ursache und Wirkung für gegründeter hält, als ihm seine Gegner eingestanden hatten, zugleich aber behauptet, dass die bescheidene Anwendung derselben dem Deismus mehr günstig als nachtheilig sei. Er glaubt, dass wir wirklich niemals erweisen können, dass das, was in der Natur verbunden sei, nothwendig verknüpft sei, schliesst aber eben daraus, dass uns die Natur auf den Glauben an eine Gottheit leite, wozu uns auch die Gesetze unsers Denkens und die zweckmässige Einrichtung der Natur hintrieben.

Diese historische Nachricht von Hume und seinen Gegnern ist grösstentheils ein Auszug aus Stäudlins Geschichte und Geist des Skepticismus. 2. Bd. VI. Periode, S. 137 — 247.

Humes Gegner verfehlten überhaupt den Punct seiner Aufgabe:

wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft *a priori* gedacht, oder nicht?

Sie nahmen immer an, er gestehe das erstere zu, da er doch das letztere behauptete, und das er-

stere bezweifelte. Dagegen bewiesen sie ihm mit grosser Heftigkeit und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war:

> dass der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sei?

Sie verkannten also seinen Wink zur Verbesserung:

> den Begriff der Ursache nicht ohne Critik zu gebrauchen, und zu untersuchen, ob er auch wohl eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloss auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei;

und so blieb in der Metaphysik alles in seinem alten Zustande, als ob nichts geschehen wäre. Es war ja nur die Rede

> von dem Ursprunge des Begriffs der Ursache,

nicht aber

> von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche.

Wäre dieser Ursprung nur ausgemittelt worden, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauchs, und des Umfangs, in welchem er gültig seyn kann, schon von selbst gegeben haben (Pr. 10. f.).

8. Hume's Gegner hätten aber, um seiner Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die

Natur der Vernunft eindringen müssen. Dies war ihnen nun nicht gelegen, denn sonst würden sie ihn nicht so oberflächlich abgefertigt haben. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nehmlich die Berufung

auf den gemeinen Menschenverstand.

In der That ists eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es auch genannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen. Diese Thaten bestehen darin, dass dasjenige, was man denkt und sagt, auch überlegt und vernünftig ist. Dadurch aber beweiset man seinen geraden Menschenverstand nicht, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann, und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten. Der schaalste Schwätzer kann es bei diesem Princip mit dem gründlichsten Kopfe aufnehmen, und es mit ihm aushalten. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man diese Nothhülfe nicht ergreifen. Diese Appellation (z. B. eines Oswalds, s. 7, c) ist auch, beim Lichte besehen, bloss eine Berufung auf das Urtheil der Menge. Der Philosoph erröthet aber über dies Zuklatschen, nur der populäre Witzling triumphirt darüber, und thut darauf trotzig. Hume konnte auf einen gesunden Verstand gewiss eben sowohl Anspruch machen, als Beattie. Überdem hatte der erstere noch etwas, was der letztere nicht besass, eine critische Vernunft. Er verstand es nehmlich, den gemeinen Verstand in Schranken zu halten, damit er sich nicht in Speculationen versteige, weil er da mit seinen Grundsätzen nicht fortkommen kann. Er lehrte also

den gemeinen Verſtand, daſs er nichts entſcheiden müſſe, wenn bloſs von Speculationen die Rede ſei, weil er ſich über ſeine Grundſätze nicht zu rechtfertigen verſtehe. Denn nur dann wird der geſunde*) Verſtand ein ſolcher bleiben, wenn er ſich beſcheiden innerhalb der Grenzen der Erfahrung hält, weil er ſonſt ein ſpeculativer Verſtand wird, mit Grundſätzen, die für die Speculation keine Gültigkeit haben. Meiſſel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, und ſind alsdann ſehr brauchbare Werkzeuge; aber zum Kupferſtechen muſs man die Radirnadel brauchen. So ſind gemeiner Verſtand ſowohl, als ſpeculativer brauchbar; beide aber in ihrer Art, keiner von beiden ſtatt des andern. Der ſogenannte geſunde Verſtand iſt unentbehrlich, wenn es auf Erfahrungsurtheile ankömmt; der ſpeculative Verſtand aber, wo im Allgemeinen, aus bloſsen Begriffen geurtheilt werden ſoll. In der Metaphyſik hat der ſogenannte geſunde Verſtand ganz und gar kein Urtheil, vielmehr iſt er in dieſem Felde ein ſehr ungeſunder Verſtand (oder verdient den Namen des geſunden Verſtandes dann nur *per antiphraſin*, d. i. der Name bedeutet das Gegentheil) (Pr. 12. f.).

9. Die Erinnerung des David Hume:]

daſs ſich kein einziger Fall angeben laſſe, wo man *a priori* zur Erkenntniſs des Verhältniſſes gelange, welches zwiſchen einer Urſache und ihrer Wirkung iſt (*Eſſais ſur l'Entend. hum. IV. Eſſ. I.*)

*) Beſſer ſagt man der gemeine Verſtand, denn der ſpeculative iſt nicht etwa ein ungeſunder Verſtand.

war nun dasjenige, was Kant vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach. Diese Behauptung des Hume, die derselbe für allgemein und ohne alle Ausnahme hielt, gab Kants Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung. Kant war weit entfernt, Hume in Ansehung seiner Folgerungen:

> dass der Schluss von der Existenz des einen Dinges auf die Existenz des andern sich bloss auf Gewohnheit gründe (Ess. V. I.); dass die Erkenntniss aller Naturgesetze aus der Erfahrung entspringe (Ess. IV. I.) u. s. w. (s. Aufgabe, 9. und Disciplin, 12. ff.)

Gehör zu geben. Diese Folgerungen rührten bloss daher, dass sich Hume seine Aufgabe (sein *crux metaphysicorum*, d. i. seinen schwer aufzulösenden metaphysischen Zweifelsknoten Pr. 100.):

> wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

nicht im Ganzen, oder in ihrer Allgemeinheit:

> wird überhaupt ein Begriff durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

verstellete. Er fiel nur auf einen Theil derselben, der keine Auskunft geben kann, wenn man nicht das Ganze in Betrachtung ziehet. Wenn man aber von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen hat (wie Kant mit Hume's Gedanken that), so kann man wohl hoffen, es damit weiter zu bringen (Pr. 13.).

10. Kant versuchte also zuerst, ob sich **Hume's** Einwurf:

> dass sich keine Ursache *a priori* erkennen lasse,

nicht allgemein vorstellen lasse. Er fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, sondern

> dass Metaphysik ganz und gar aus solchen Verknüpfungen *a priori* bestehe.

Kant suchte sich nun der Anzahl dieser Verknüpfungen zu versichern, und dieses gelang ihm auch nach Wunsch, er fand diese Anzahl aus einem einzigen Princip, dass es nehmlich zwölf solcher Verknüpfungen geben müsse, weil es nehmlich eben so viel wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen giebt, und jede Art zu urtheilen nichts anders als eine solche Verknüpfung ist.

Kant ging hierauf an die Deduction dieser Verknüpfungen, von denen jede durch einen Begriff gedacht werden kann. Das heisst, Kant versicherte sich nun, dass diese zwölf Begriffe (Kategorien) nicht von der Erfahrung abgeleitet werden müssen, wie Hume behauptet hatte, sondern dass Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess (Pr. 102.). Er fand, dass sie der Verstand bei allem Denken und Erkennen gebraucht, dass sie also durch die Natur des Verstandes selbst gegeben werden, und also aus dem reinen (von aller Erfahrung unabhängigen, vielmehr erst alle Erfahrung möglich machenden) Verstande entspringen. Diese Deduction war dem

scharfsinnigen Hume unmöglich vorgekommen, ja es war vor Hume nicht einmal einem Philosophen die Frage eingefallen:

> kann man zeigen, dass es Begriffe *a priori* gebe oder nicht?

Und dennoch bediente sich Jedermann getrost dieser Begriffe, ohne sich um ihren Ursprung, und ob sie auch gültig gebraucht würden, zu bekümmern. Diese Deduction, oder Nachweisung des Ursprungs und der Gültigkeit der Begriffe *a priori*, war sehr schwer zu finden. Ja es war das schwerste, was jemals zum Behuf der Metaphysik war unternommen worden, und die bisherige Metaphysik konnte ihm dazu nicht die mindeste Hülfe leisten. Denn die Deduction jener Begriffe sollte es erst ausmachen, ob auch eine Metaphysik, oder eine Wissenschaft von Erkenntnissen *a priori* möglich sei. Es gelang also Kant mit der Auflösung des Humischen Problems nicht nur in einem besondern Fall, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft. Und nun konnte er sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, die reine Vernunft ganz kennen zu lernen. Denn er musste sowohl die Grenzen, als den Inhalt der reinen Vernunft vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen suchen. Das war nehmlich dasjenige, was nöthig war, um das System der Metaphysik nach einem sichern Plan aufzuführen (P. 13. ff.), s. Deduction, 2.

Hume nahm die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst; folglich war auch seine Behauptung ganz richtig, dass man unmöglich *a priori* wissen könne, was eine Ursache für Wirkungen hervorbringen werde, und dass folglich keine nothwendige Verknüpfung zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung seyn könne. Denn von Dingen an sich selbst kann es keine Erkenntniss *a priori* geben (M. II., 237. P. 92.).

11. Kant besorgte mit Recht, dass es seiner Ausführung des Humischen Problems in der möglichsten Erweiterung desselben (nehmlich der Critik der reinen Vernunft) eben so gehen möchte, als es dem Problem selbst erging. Denn als Hume dasselbe zuerst aufstellte, verstand Niemand seine Aufgabe. Und Kants Ahndung traf ein, man beurtheilte die Critik der reinen Vernunft unrichtig, weil man sie nicht verstand. Man verstand sie aber nicht, weil man das Buch zwar durchblätterte, aber nicht durchzudenken Lust hatte. Man hatte endlich nicht Lust, das Werk durchzudenken, weil es trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläuftig ist. Es ist freilich unerwartet, von Philosophen Klagen über Mangel an Popularität zu hören, da ihr Geschäft eben die Speculation ist. Und wie kann man nach Unterhaltung fragen und auf Gemächlichkeit sehen, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniss selbst zu thun ist. Eine solche Erkenntniss kann nur nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Man klagte endlich auch über die Dunkelheit, welche in der Critik der reinen Vernunft herrsche. Diese rührte zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl übersehen kann, auf die es bei der Untersuchung ankömmt. Kant fand diese Beschwerde gerecht, und suchte dieser Dunkelheit durch die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga, 1783, abzuhelfen (Pr. 15. f.).

12. Hume machte in seiner natürlichen Geschichte der Religion, besonders aber in den nach seinem Tode herausgekommenen Dialo-

gen über die natürliche Religion seine skeptischen Zweifel bekannt. Er macht in der Person des Philo, den Hume selbst zu repräsentiren scheint, eine lange Reihe von Einwürfen gegen die Religion. Er spricht mit Bescheidenheit und Billigkeit, und scheint nicht einmal alle die Vortheile zu benutzen, die er seinen Gegnern abgewinnen könnte. Seine Gegner sagen nichts offenbar Ungereimtes. Die ganze Unterredung wird mit grossem Anstande und im Tone der guten Gesellschaft geführt. Aber Philo streitet doch mit weit mehr Scharfsinn und Kenntniss, und seine Antagonisten geben ihm selten eine befriedigende Antwort. Philo geht zwar zum Deismus über, aber er erklärt alle Streitigkeiten zwischen Deisten und Atheisten am Ende für Wortstreit, und leugnet die Wirkungen auf Moral und Sittlichkeit. Ein nachdenkender Leser wird durch diese Schrift auf das Resultat geleitet werden: wir können zwar nicht wohl ohne alle Religion seyn, aber sobald wir sie nach ihrem Fundamente und nach ihren Wirkungen philosophisch untersuchen wollen, so stellen sich uns unwiderlegliche Einwürfe dar, und der Glaubige meint nur mehr zu glauben, als der Zweifler. Diese Dialogen enthalten eigentlich wieder die Gründe, die schon in der Untersuchung über den menschlichen Verstand wider die Religion vorgetragen worden waren, aber ausserdem noch andere; auch werden darin manche Beweise der natürlichen Theologie, die Hume vorher nicht ausdrücklich angegriffen hatte, in ihrer Schwäche dargestellt. Die vielen feinen Bemerkungen über die Geschichte religiöser Begriffe und des religiösen Skepticismus sind nicht der schlechteste Theil dieser Schrift (Pr. 177.).

13. Humes Einwürfe wider den Theismus, oder die Ableitung der Zwecke der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Ab-

ſicht hervorbringenden (urſprünglich lebenden) verſtändigen Weſen, ſind ſehr ſtark. Ja, ſie ſind in gewiſſen, oder vielmehr allen gewöhnlichen Fällen unwiderleglich (Pr. 173.). Die Religion, läſst er einen Epikuräer ſagen (*Eſſ. ſur l'Entend. Eſſ.* II.), kann nicht auf Grundſätze der Vernunft gegründet werden; macht man damit den Verſuch, ſo erweckt man nur Zweifel.

Man will von der weiſen Ordnung in der Natur auf das Daſeyn einer intelligenten Urſache derſelben ſchlieſsen. Wenn wir aber von einer Wirkung auf ihre Urſache ſchlieſsen, ſo müſſen wir die letztere der erſtern ganz proportionirt denken. Wir dürfen alſo einer Urſache nicht mehr Eigenſchaften beilegen, als zur Hervorbringung der Welt erfordert wird. Auch dürfen wir ihr nicht das Vermögen beilegen, noch andere Wirkungen hervorzubringen. Die groſse Quelle unſrer Irrthümer über dieſen Gegenſtand und der ungemeſſenen Licenz in Conjecturen, denen wir uns überlaſſen, iſt, daſs wir uns unvermerkt an die Stelle des höchſten Weſens ſetzen, und ſchlieſsen, es müſſe in allen Fällen dieſelbigen Regeln beobachten, die wir uns an ſeiner Stelle als die beſten und vernünftigſten würden vorgeſchrieben haben.

Wir ſehen, Hume's gefährliche Argumente beziehen ſich auf den feinen Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er ſei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in ſich ſelbſt widerſprechend.

Aber, fährt Hume fort, auſserdem, daſs der ordentliche Lauf der Natur uns überzeugt, daſs ſie durch ganz andere Principien und Maximen regiert werde, als wir haben, iſt es evident allen Regeln der Analogie zuwider, von den Abſichten und Projecten der Menſchen auf die Abſichten und Projecte eines Weſens zu ſchlieſsen,

welches über die Menſchen ſo ſehr erhaben iſt. Allein es ergiebt ſich noch eine Schwierigkeit über dieſen Gegenſtand. Es iſt zweifelhaft, ob es möglich ſei, eine Urſache bloſs aus ihrer Wirkung zu erkennen; oder, um es anders auszudrücken, ob es eine Urſache von einer ſo beſondern und einzigen Natur geben könne, daſs ſie gar keine ihr parallele Urſache zulaſſe, und gar keine Beziehung, gar keine Ähnlichkeit habe mit den andern Objecten, die ſich unſrer Betrachtung darbieten. Wir können doch nur alsdann von einem Gegenſtande auf den andern ſchlieſsen, wenn die Arten beider Gegenſtände beſtändig mit einander verknüpft ſind. Giebt man uns nun eine ganz einzige Wirkung, die unter keiner bekannten Art begriffen werden kann, ſo iſt nicht abzuſehen, wie man eine Induction oder Conjectur über ihre Urſache machen könne. Und doch ſetzt man voraus, daſs das Univerſum eine Wirkung ſei, die einzig in ihrer Art iſt, und daſs es nichts gebe, was ihr parallel ſei; und hieraus ſchlieſst man ſodann auf die Exiſtenz einer Gottheit, welche eine eben ſo iſolirte Urſache, ohne etwas, das ihr parallel wäre, iſt.

Stäudlin Geſchichte und Geiſt des Skepticismus 2. B. II. Periode S. 137 — 247.

Hutcheſon.

Franz Hutcheſon, Doctor der Rechte und Profeſſor der Philoſophie zu Glasgow in Schottland, war den 8ten Auguſt 1694 im nördlichen Theile von Irland gebohren, und ſtudirte auch auf einer Akademie in dieſem Königreiche, wo er ſich mit einem mehr als gewöhnlichen Eifer und Fleiſse auf die ſcholaſtiſche Philoſophie legte. Im Jahr 1710 begab er ſich auf die Univerſität zu

Glasgow, und brachte es daselbst in der Philosophie, der griechischen und lateinischen Sprache, der Theologie und andern Kenntnissen so weit, als man es von einem so fähigen und sorgfältig gebildeten Kopf erwarten konnte. Er hatte 6 Jahr auf der Universität zu Glasgow zugebracht, als er nach Irland zurück ging, und sich den gewöhnlichen Prüfungen unterwarf, um in den geistlichen Stand zu treten; worauf ihm die Freiheit ertheilt wurde, unter den Presbyterianern zu predigen. Auf Ersuchen einiger Edelleute errichtete er eine Art von Privatakademie in Dublin.

2. Nachdem Hutcheson seine Akademie sieben bis acht Jahr mit grossem Beifall unterhalten hatte, wurde er im Jahr 1729 nach Schottland als Professor der Philosophie auf der Universität zu Glasgow berufen. Er starb daselbst 1747, im 53sten Jahre seines Alters, und im 16ten seines Aufenthalts zu Glasgow.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er seine philosophischen Ideen aufstellte, sind:

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. London, 1726., gr. 8.

Der Lord Viscount Moleswarth setzte ihn durch seine Critiken und Anmerkungen in den Stand, diese seine Untersuchung zu verbessern und vollkommener zu machen; D. Synge, Lord-Bischof von Elphin übersahe ebenfalls diese Schrift, und half dem Verfasser den allgemeinen Plan des Werks entwerfen.

Essay on the nature and guiding of Passions. London 1728., gr. 8. u. Lond. 1742. 8.

Letters of Hibernicus, enthalten einige philosophische Abhandlungen, worin Hutcheson auf eine andere, und der menschlichen Natur anständigere Art, als Hobbes, die Ursachen des Lachens aufsuchte.

Synopsis Metaphysicae, ontologiam et pneumatologiam complectens. Edit. 2. 1744. 8. Argentorati, 1771. 8.

Philosophiae moralis institutio compendiaria libris III. Edit. 2. auct. Glasg. 1745. 8. Englisch, zweite Auflage. Glasgow, 1753. 12. mit beträchtlichen Zusätzen.

System of moral Philosophy in three Books. Glasgow 1755. Von seinem Sohn, einem Arzt gleiches Namens, herausgegeben, 2 Vol. gr. 4. wieder aufgelegt, 1780 — 1784. Deutsch, Leipzig, 1756. 2. Bde., in 8., welche Übersetzung ich hier benutzen will.

Vor diesem Werke steht auch sein Leben von Wilh. Leechmann, Doctor und Professor der Theologie zu Glasgow, aus welchem die vorhergehenden Nachrichten von Hutchesons Leben genommen sind. Hutcheson ist uns hier merkwürdig wegen der Grundsätze in seinen Schriften über die Moral. Diese Grundsätze sind in allen diesen Schriften die nehmlichen, aber die Ordnung im Vortrage ist sehr verschieden. Noch hat er herausgegeben:

Logicae compendium, praefixa est dissertatio de philosophiae origine ejusque inventoribus aut excultoribus praecipuis. Ad exemplar Glasguense. Argentorati, 1771. 8.

Diese Nachrichten von Hutchesons Schriften sind aus Adelungs Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico entlehnt.

4. Von diesem Hutcheson sagt nun Kant (G, 91. *): „man müsse das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu dem von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.“ Folgendes ist ein Auszug aus Hutchesons System der Moralphilosophie über diesen Gegenstand.

Unter den feinern Empfindungskräften des Menschen ist auch eine höhere, als alle übrigen, durch welche für ihn in den Handlungen die grosse Quelle seiner Glückseligkeit zubereitet ist, nehmlich diejenige, vermittelst welcher er moralische Begriffe von Handlungen und Charaktern erhält. Ausser den Idioten (d. i. solchen, die stolz vorgeben, sie wissen viel, was sie doch nicht wissen,) gab es nie eine Art von Menschen, welche alle Handlungen für gleichgültig angesehen hätten. Sie finden alle den moralischen Unterschied der Handlungen, ohne Absicht auf den Vortheil oder Nachtheil, den sie zu gewarten haben. Diese Empfindungskraft ist das moralische Gefühl. Vermöge desselben bringt das Bewufstseyn unsrer edlen Neigungen und der daraus hersliessenden Handlungen die angenehmsten Empfindungen des Beifalls und einer innerlichen Zufriedenheit, und die Bemerkung dieser Neigungen und Handlungen an Andern ein inniges Gefühl des Beifalls und einen daher entstehenden Eifer für ihre Glückseligkeit in uns hervor. Wenn wir uns der entgegengesetzten Neigungen und Handlungen selbst bewufst sind, so fühlen wir ein Misfallen an uns selbst; wenn wir sie an Andern bemerken, so misbilligen wir ihre Gemüthsbeschaffenheit.

Dieses moralische Gefühl ist allen Menschen ge-

mein. Dafs aber der Grund der Moralität ein moralisches Gefühl sei, beweiset Hutcheson so:

Der Begriff der moralischen Güte liegt nicht darin,

I. dafs sie uns vermittelst der Sympathie Vergnügen verschafft; oder dafs sie das moralische Gefühl vergnügt. Denn die Tugenden der Menschen unter den entferntesten Völkern erhalten eben sowohl unsern Beifall, als die Tugenden unsrer Freunde; und die Betrachtung der Tugend vergnügt uns, weil der Gegenstand vortrefflich ist; aber der Gegenstand wird nicht darum für vortrefflich angesehen, weil er uns vergnügt;

II. dafs sie der handelnden oder urtheilenden Person Vortheil schafft; oder die Einbildung eines zukünftigen Vortheils. Wir achten eine Handlung um deswillen der Belohnung werth, weil sie gut ist, und wir halten sie nicht deswegen für gut, weil sie Belohnung verdient. Wir halten eine Handlung nicht darum für gut, weil sie der handelnden Person das Vergnügen des eigenen Beifalls verschafft, sondern sie verschafft derselben dieses Vergnügen, weil sie die Eigenschaft hat, welche wir, vermöge der Beschaffenheit dieses Gefühls, billigen müssen;

III. dafs die Neigungen und Handlungen mit dem göttlichen Willen oder Gesetz, oder auch mit der Wahrheit, oder endlich mit der Anständigkeit übereinstimmen. Denn wir müssen erst die moralischen Vollkommenheiten Gottes kennen, ehe wir beurtheilen können, ob etwas mit denselben übereinstimmt, sie setzen also schon die Moralität voraus. Die Übereinstimmung mit der Wahrheit ist kein eigenthümlicher Charakter der moralischen Güte, soll es aber Übereinstimmung mit der moralischen Wahrheit seyn, so ist das eine blofse Tautologie, und hiesse so viel, als, gute Handlungen sind solche,

von welchen es wahr ist, dafs sie gut sind. Die moralische Güte kann auch nicht in der Zweckmäfsigkeit und Anständigkeit bestehen; denn die zweckmäfsige Beschaffenheit der Mittel oder der mittelbaren Absichten beweiset nicht, dafs sie gut sind, wenn nicht der letzte Endzweck gut ist.

Eben so vergebens ist es, die Unterweisung, die Erziehung (nach Montaigne), die Gewohnheit, oder die Verknüpfung gewisser Begriffe als den Ursprung des moralischen Beifalls anzuführen.

IV. Es giebt ein moralisches Gefühl, d. i. ein natürliches Gefühl der unmittelbaren Vortrefflichkeit gewisser Neigungen und der daraus fliesenden Handlungen. Es ist ein angebohrner Trieb, der nicht wie andere Triebe seinen Sitz in den Gliedmassen hat, und uns auch mit den Thieren gemein ist, sondern der, wie die Vernunft, seinen Sitz in der Seele hat. Aber sie ist nur als eine Gehülfin der letzten Bestimmung unsers Verstandes und Willens anzusehen, sie kann uns nur die Mittel anwenden oder zwei Endzwecke vergleichen lehren, die schon durch andere unmittelbare Kräfte bestimmt sind. Dies Gefühl ist auch der Analogie der Natur gemäfs; denn auch in beseelten Geschöpfen andrer Art findet sich ein angebohrner Trieb zu den Handlungen, die ihnen eigen sind, und sie empfinden die gröfste Lust in der Befriedigung desselben, wenn sie auch mit Arbeit und Schmerz verknüpft ist. Dieses moralische Gefühl erfordert aber Ausbildung und Verbesserung, nehmlich dadurch, wenn wir unsrer Seele gröfsere Systeme und Neigungen von weiterm Umfange vorstellen. Irret nicht auch selbst unsre Vernunft oftmals, wenn sie aus einer unvollkommenen und partialen Gewifsheit übereilte Folgerungen zieht? Und doch wird unser übereiltes Urtheil durch unsre eigene Vernunft wieder verbessert; so erfordert es auch nicht wieder einer höhern Kraft

als das Gefühl selbst, die moralischen Empfindungen zu verbessern.

VI. Das moralische Gefühl ist bestimmt, über unsre anderen Kräfte die Herrschaft zu führen.

VII. Die vornehmsten Gegenstände des Beifalls sind die liebreichen Neigungen (die Theilnehmung an Andrer Glückseligkeit G. 91. *)). Dieses ist aus der Erfahrung gewiss.

VIII. Anständigkeit und Würde ist von der Tugend unterschieden. Es giebt Eigenschaften, die weder als Laster verworfen, noch als Tugenden gebilligt werden.

IX. Es giebt Grade der Tugend, z. B. Gegenstände des moralischen Gefühls, die nicht die höchsten zu seyn scheinen. Erstlich einige Eigenschaften und Fähigkeiten, die von den liebreichen Neigungen unterschieden sind, z. B. wenn die Wahrhaftigkeit gebilligt wird; ferner, diejenige Neigung, die mit den liebreichen Neigungen am nächsten verwandt ist, das Verlangen nach der moralischen Vortrefflichkeit. So

a. haben die Anwendungen der männlichen Kräfte, welche zwar in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der Tugend stehen, aber doch über Sinnlichkeit und Eigennutz erhaben sind, eine gewisse Würde, z. B. die Übungen in den schönen Künsten;

b. ist es klar, dass unser moralisches Gefühl solchen Eigenschaften und Fähigkeiten, welche mit tugendhaften Neigungen unmittelbar verknüpft sind, und welche die verächtliche Selbstliebe ausschliessen, z. B. der Aufrichtigkeit, einen weit grössern Werth beilegt.

c. Die ruhigen liebreichen Neigungen erhalten mehr Beifall als die Leidenschaften. Die höchste moralische Vortrefflichkeit ist daher allgemeines Wohlwollen, und die Liebe dieser Neigung.

X. Es giebt aber auch Grade des Lasters. Der geringste Grad des Lasters ist z. B. der Mangel der löblichen Fähigkeiten und Eigenschaften, welcher wirklich keine übeln Neigungen einschliesst, und einen Charakter zwar nicht unmoralisch, aber doch verachtungswürdig macht. So verachten wir eine Seele, die gegen das männliche Vergnügen, welches Künste und schöne Wissenschaften gewähren, unempfindlich ist. Die Gegenstände des geringsten moralischen Missfallens sind:

a. Wenn man, bei Befriedigung einer anständigen eingeschränkten Neigung, dasjenige aus der Acht gelassen hat, was das allgemeine Beste mehr befördert haben würde, z. B. wenn Jemand bei Besetzung einer Bedienung einen guten Freund einer andern Person vorzieht, welche mehr Geschicklichkeit dazu hat.

b. Wenn Jemand dem gemeinen Besten nachtheilige Handlungen unternimmt, um dadurch dem Tode, der Marter oder der Sklaverei zu entgehen. u. s. w.

5. Aus dieser Theorie sieht man, dass Hutcheson einen moralischen Sinn annimmt (G. 91. *)), und dass der praktische Bestimmungsgrund in seinem Princip der Sittlichkeit materiell und subjectiv ist (P. 69.), s. Achtung.

Hylozoismus,

s. Trägheit.

Hyperphysisch,

s. Erkenntniss, speculative.

Hypostasiren.

Etwas zur Substanz machen, oder als Substanz vorstellen, ohne dass man Grund dazu hat, oder beweisen kann, dass es wirklich eine Substanz ist. So wird die Idee des allervollkommensten Wesens, nachdem man sich einen solchen Gegenstand gedacht hat, d. i. sie realisirt, oder als Ideal vorgestellt hat, hypostasirt, oder als eine Substanz gedacht. Das griechische Wort Hypostasis bedeutet so viel als Substanz. Hypostasiren ist noch unterschieden von personificiren, d. i. zur Person machen, oder als Person (Subject einer moralisch-praktischen Vernunft T. 93.) vorstellen (C. 611. *)).

2. Die ganze transscendentale Seelenlehre gründet sich auf eine Subreption des hypostasirten Bewusstseyns (*apperceptio substantiata*). Das Wesen, welches in uns denkt, vermeint sich selbst durch die reinen Verstandesbegriffe, z. B. Substanz, Daseyn u. s. w., zu erkennen, und zwar durch diejenigen, welche unter jedem Titel der Kategorien die absolute Einheit ausdrücken, z. B. Realität, Einheit. Das Bewusstseyn ist aber selbst der Grund der Möglichkeit der reinen Verstandesbegriffe, welche ihrer Seits nichts anders vorstellen, als die Einheit des Bewusstseyns in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung. Daher ist das Bewusstseyn unsrer selbst oder das Selbstbewusstseyn überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit ist, und doch selbst unter keiner Bedingung weiter steht (unbedingt ist). Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz

u. ſ. w. denkt, ſagen: daſs es durch ſich ſelbſt alle Gegenſtände in der abſoluten Einheit des Selbſtbewuſstſeyns erkennt. Was ich aber durchaus nöthig habe, um etwas als Gegenſtand zu erkennen, das kann nicht als Gegenſtand erkannt werden. Denke ich aber darüber nach, als über einen Gegenſtand, ſo muſs es mir freilich ſo vorkommen, als erkennte ich es durch die Kategorien, ob es wohl nichts weiter iſt, als der Schein, daſs ich die Einheit in der Verknüpfung meiner Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte aller meiner Gedanken (dem Ich, oder der Seele) halte, welches Kant eben die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns nennt (C. 401. f.), ſ. Diſciplin, 18. und Ich.

Hypotheſe,

angenommener Satz, Vorausſetzung, *hypotheſis*, *ſuppoſitio*, *hypotheſe*, *ſuppoſition*, ſ. Diſciplin, 17 — 23., Bedürfniſs, 3., Beweis, 3. und Glaubensſache, 10.

Hypothetiſch,

hypotheticus, *hypothétique*. So heiſst alles das, was nur unter einer Bedingung gilt, z. B. der Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, oder, wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, wird das beharrlich Böſe beſtraft. Was in dieſen Sätzen behauptet wird, wird hypothetiſch behauptet; denn daſs es naſs wird, gilt nur unter der Bedingung, wenn es regnet; und daſs der beharrlich Böſe beſtraft wird, unter der Bedingung, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt. Der ganze Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, heiſst aber auch ein hypothetiſcher Satz, weil

die Behauptung (Assertion) eine Bedingung (Hypothesis) einschließt.

2. Es giebt also eine besondere Relation der Urtheile, vermöge der sie hypothetische genannt werden. Die Relation oder das Verhältniss des Denkens in Urtheilen ist nehmlich das Verhältniss, in welchem die Vorstellungen zu einander stehen, ob es nehmlich das Verhältniss des Prädicats zum Subject, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniss und der gesammleten Glieder der Eintheilung unter einander ist. Ist es das Verhältniss des Grundes zur Folge, so werden zwei Urtheile im Verhältnisse gegen einander betrachtet, und der daraus entstehende Satz heisst hypothetisch. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft, enthält eigentlich das Verhältniss zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böse wird gestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr seyn, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch einen solchen Satz gedacht wird (C. 98.). Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft, ist ein richtiges hypothetisches Urtheil, obgleich beides, der Vordersatz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, und der Nachsatz: so wird der beharrlich Böse gestraft, an und für sich falsch seyn können; es kann falsch seyn, dass eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, und es kann falsch seyn, dass der beharrlich Böse gestraft wird, denn es kommt hier bloss auf die Consequenz (Abfolge) an; es wird bloss ausgesagt, wenn man annähme, dass eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so müsse man auch annehmen, dass der beharrlich Böse gestraft wird. In einem jeden hypothetischen Urtheile wird Vordersatz und Nachsatz ein kategorisches (unbedingtes) Urtheil seyn müssen, denn

das Urtheil sagt aus, dass, wenn etwas sei oder nicht sei (Vordersatz), auch etwas anders gesetzt oder nicht gesetzt werden müsse (Nachsatz). Folglich wird sowohl im Vordersatz als im Nachsatz das Seyn oder Nichtseyn kategorisch ausgesagt; nicht hypothetisch, weil sonst für den Vordersatz und Nachsatz noch besondere Bedingungen seyn müssten, indem der Vordersatz nur überhaupt die Bedingung des Nachsatzes ist, weswegen eben der ganze Satz, aber nicht die beiden Glieder desselben hypothetisch sind. Der Nachsatz wird hypothetisch durch den Vordersatz, aber ohne den Vordersatz hat er keine Bedingung in sich, und ist daher nicht an und für sich selbst hypothetisch, sondern kategorisch.

3. Kant nennt es einen hypothetischen Gebrauch der Vernunft, wenn sie dazu angewendet wird, besondere Sätze, die an sich gewiss und gegeben sind, aus solchen allgemeinen Sätzen abzuleiten, die nur problematisch angenommen werden und blosse Ideen sind. Dass der Mensch Empfindung, Bewusstseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w. hat, sind besondere Sätze, sie sagen nichts anders, als die Causalität unserer eigenen Wirkungen aus, und sind also an sich gewiss und durch die Erfahrung gegeben. Wenn nun problematisch, d. i. ohne zu entscheiden, ob der Satz wahr oder falsch ist, angenommen wird, der Mensch hat eine Grundkraft, aus der alle jene Kräfte abstammen, so ist diese Grundkraft ein blosser Vernunftbegriff oder eine Idee, durch welche alle in der Erfahrung gegebenen Kräfte in eine absolute, d. i. solche Einheit zusammengefasst werden, die keine andere Einheit weiter voraussetzt, und also in der Erfahrung, in der es nichts absolutes giebt, nicht angetroffen wird. Der Begriff einer Grundkraft, von dem man nicht beweisen kann, ob es wirklich so etwas gebe,

als wir uns in diesem Begriff denken, enthält eine Regel, nach der wir die Kräfte des Menschen sollen kennen zu lernen suchen, nehmlich bei unserer Erforschung dieser Kräfte so zu verfahren, als liege ihnen allen eine einzige Kraft zum Grunde, deren verschiedene Zweige sie nur wären, und welche eben die Grundkraft heisst. Es wird also nun versucht, ob man etwa, durch Vergleichung der mancherlei in der Erfahrung gegebenen Kräfte, ihre Anzahl verringern, und entdecken könne, ob sie nicht etwa eine und dieselbe Kraft, oder doch nur verschiedene Bestimmungen einer und derselben Kraft sind; ob nicht z. B. Einbildung, mit Bewusstseyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Jemehr wir auf diese Art die verschiedenen Kräfte auf weniger zurückbringen können, destomehr nähern wir uns der Idee der Grundkraft, und schliessen, dass die Regel von einer Grundkraft, welche alle besondere Kräfte in sich vereinige, Allgemeinheit habe. Ein solcher Gebrauch der Vernunft nun, gegebene besondere Sätze von einem solchen allgemeinen Satze, den man nur als möglich angenommen, von dem man aber nicht beweisen kann, dass diese Annahme auch mit einem wirklichen Gegenstande zusammenstimme, abzuleiten, heisst der hypothetische Gebrauch der Vernunft (C. 674, f. 677. M. I., 791.)., s. Apodictisch, 4.

4. Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen ist eigentlich nicht so beschaffen, dass, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Erklärungsgrund oder Grund der Ableitung angenommen wird, endlich dadurch unumstösslich gewiss werde, weil sich alles von demselben ableiten lässt. Denn es kann ja immer noch Folgen geben, welche sich nicht von ihm ableiten lassen, wie will man alle möglichen

Folgen wissen, die, wenn man sie wirklich alle wüsste, indem sie aus demselben angenommenen Grundsatze folgen, seine Allgemeinheit beweisen würden? Es kann z. B. wohl möglich seyn, dass diejenigen gegebenen Kräfte, welche sich nicht unter den Begriff einer einigen Kraft bringen lassen, auch nicht von einer einigen Kraft abstammen; und kann es nicht noch unentdeckte Kräfte in dem Menschen geben, die zwar bisher immer gewirkt haben, auf die man aber noch nicht aufmerksam geworden ist, weil man ihre Wirkungen übersehen, oder sie mit andern vermischt und also von andern Kräften abgeleitet hat? Der hypothetische Gebrauch der Vernunft dient also nur dazu, Einheit in die besondern Erkenntnisse zu bringen, so weit als es möglich ist, und so die Regel der Allgemeinheit zu nähern (C. 675. M. I. 792.).

5. Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die Ableitung der Verstandeserkenntnisse aus Einer Idee; das heisst, durch ihn sollen alle diejenigen Erkenntnisse, welche aus Erfahrung entspringen, oder doch zur Möglichkeit der Erfahrung dienen, so behandelt werden, als hingen sie gleichsam in einem einzigen Begriff (der Idee) zusammen, welcher jedem seine Stelle anweiset, und es zum Gliede Eines Ganzen macht. Je mehr das glückt, desto mehr hat die Idee für sich; dies ist der Probirstein der Wahrheit derselben. Das ist; die allgemeine Regel (die Idee), deren Richtigkeit möglich, aber nicht entschieden ist, ist falsch, wenn sie ohne allen Erfolg angewendet wird, mehrere Verstandeserkenntnisse durch sie zusammen zu vereinigen, sondern derselben irgend etwas entgegen steht, welches aber nicht blosser Mangel der Erkenntniss (Unwissenheit) seyn darf. Umgekehrt ist diese Einheit, welche man in die Verstandeserkenntnisse bringen will (als blosse Idee) nur eine solche, die man immer nur

als eine Aufgabe anſehen muſs. Sie iſt bloſs hypothetiſch, und dient nur dazu, zu dem Mannigfaltigen und beſondern Verſtandesgebrauch einen Vernunftgrund (Princip) zu finden, und dieſen dadurch auch über nicht gegebene Fälle zu leiten und ſie zuſammenhängend zu machen (C. 675. M. I. 793.), ſ. Grundkraft und Hypotheſe.

Hypotypoſe,

ſ. Darſtellung.

I.

Ich.

Die einfache Vorſtellung, durch welche das Subject, welches die Vorſtellungen hat, oder das, deſſen Beſtimmungen die Vorſtellungen ſind, gedacht wird. Alle ſeine Anſchauungen und Gedanken bindet der Menſch an die Vorſtellung: Ich. In dieſem Ich ſelbſt iſt nichts Mannigfaltiges mehr, ſind weiter keine Merkmale oder Theilvorſtellungen, zu unterſcheiden; aber es iſt das, mit welchem alles Mannigfaltige der Anſchauung und des Begriffs, als daran geknüpft, vorgeſtellt wird. Es iſt die Vorſtellung des bloſsen reinen thätigen Selbſtbewuſstſeyns, durch welche nichts Mannigfaltiges zum Erkennen gegeben wird; denn es gehört bloſs zur Möglichkeit des Anſchauens, Denkens und Erkennens, weil alles dieſes an ein Ich geknüpft ſeyn muſs. Aber dieſes Ich ſchauet ſich ſelbſt nicht an, denn es iſt weder ein Anſchauungsvermögen, welches etwa unſinnlich oder intellectuell wäre, noch ein für die Anſchauung gegebener Gegenſtand, ſondern bloſs der Grund aller Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einem Gegenſtande. Es iſt ein und daſſelbe (*unum idemque*) Selbſt, das ich mir bei allem, was ich anſchaue und denke, vorſtellen

muſs, weil ich mir desjenigen, wobei ich es mir nicht vorſtellte, auch nicht bewuſst werden könnte. Ich nenne Vorſtellungen eben darum meine Vorſtellungen, weil ſie insgeſammt an dieſes Ich geknüpft ſind. Kant nennt dieſes Ich auch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception (des Bewuſstſeyns); urſprünglich, weil dieſe Vorſtellung des Ichs von keiner andern weiter abgeleitet werden kann; ſynthetiſch, weil ſie aller Verknüpfung (Syntheſis) zum Grunde liegt und ſie möglich macht (C. 135.).

2. Dieſes Ich, oder, wenn es als das bezeichnet wird, was allem Denken zum Grunde liegt, und alles Denken (nicht als wirkende Urſache, ſondern) als erſtes Verknüpfungsmittel der Vorſtellungen möglich macht, dieſes: ich denke, muſs alſo alle meine Vorſtellungen begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben ſo viel heiſst, als, die Vorſtellungen würden entweder unmöglich, oder wenigſtens für mich nichts ſeyn, denn ich wäre mir derſelben nicht bewuſst. Dieſe Vorſtellung des Ichs, oder, ich denke, iſt die Aeuſserung einer Selbſtthätigkeit (nicht ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit), und heiſst auch die transſcendentale Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, um damit anzuzeigen, daſs ohne ſie keine Erkenntniſs *a priori* möglich ſei, und daſs ſie aller Erfahrung vorausgehe und nichts von Erfahrung enthalte (C. 131. ff. M. I, 147.), ſ. Apperception und Selbſtbewuſstſeyn.

3. Daſs dieſes Ich immer daſſelbe Ich, bei allem Mannigfaltigen in einer Anſchauung, iſt, enthält eine Verknüpfung von Vorſtellungen, und iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir dieſer Verknüpfung bewuſst bin. Denn bei allen meinen Vorſtellungen, deren ich mir bewuſst bin, iſt

zwar der Gedanke, daſs Ich ſie habe; allein dieſes Bewuſstſeyn iſt zerſtreuet, und es gehört noch ein eigener Act dazu, um mir vorzuſtellen, daſs alle dieſe verſchiedenen Ich ein und daſſelbe Ich ſind. Dieſe Vorſtellung bekomme ich dadurch noch nicht, daſs ich jede Vorſtellung mit Bewuſstſeyn begleite, oder mir derſelben bewuſst bin; ſondern daſs ich eine Vorſtellung zu der andern hinzuſetze, und mir der Verknüpfung derſelben bewuſst bin. Alſo nur dadurch, daſs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn verbinden kann, iſt es möglich, mir vorzuſtellen, daſs jedes einzelne Ich in jeder einzelnen Vorſtellung mit allen übrigen ein und daſſelbe iſt (C. 133.), ſ. Bewuſstſeyn.

4. Die Vorſtellung Ich, oder, ich denke, ſteht nicht auf der Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes, und iſt dennoch eine transſcendentale Vorſtellung, dergleichen jene Stammbegriffe auch ſind. Darum iſt aber doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes nicht mangelhaft, denn das Ich iſt kein ſolcher Stammbegriff des reinen Verſtandes. Es iſt eigentlich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transſcendentalen, folglich auch jener Stammbegriffe. Alſo iſt es auch eine transſcendentale Vorſtellung, aber es kann keinen beſondern Titel haben. Denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewuſstſeyn gehörig, aufzuführen. Es iſt alſo rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindruck auf die Sinne. Allein es dient dennoch dazu, zweierlei Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden, das, was alle Gedanken, als ſeine Beſtimmungen, hat, und den Gegenſtand der äuſsern Sinne. Jenes wird durch das Ich gedacht, und heiſst: Seele, fällt nicht in die äuſsern Sinne, und iſt folglich bloſs im innern Sinn; dieſer heiſst Cörper, und wird auch durch die äuſsern Sinne wahrgenommen.

Dennoch bedeutet der Ausdruck Ich auch den Gegenſtand der Pſychologie oder Seelenlehre. Will ich nun weiter nichts von der Seele wiſſen, als was ich unabhängig von aller Erfahrung (welche das Ich in *concreto* beſtimmt) aus dieſer Vorſtellung Ich ſchlieſsen kann, ſo kann dies rationale Pſychologie oder Seelenlehre aus bloſser Vernunft heiſsen (C. 399. f. M. I. 449.).

5. Die Seelenlehre aus bloſser Vernunft iſt alſo eine angebliche Wiſſenſchaft, welche man auf den einzigen Satz:

ich denke

hat erbauen wollen. Er gehört zur Transſcendentalphiloſophie, oder zu der Wiſſenſchaft, welche alle reine menſchliche Erkenntniſs *a priori* aufſtellt und entwickelt; es iſt daher zu unterſuchen, ob dieſe Wiſſenſchaft Grund habe, oder ob man wirklich *a priori* von dem, was da denkt, etwas wiſſen könne. Man könnte zwar vielleicht ſagen: der Satz, ich denke, ſei ein Erfahrungsſatz, denn er drücke eine Wahrnehmung meiner ſelbſt aus; dann wäre auch die darauf gebauete Seelenlehre nicht aus bloſser Vernunft, ſondern aus der Erfahrung. Allein das Ich, oder, ich denke, kann ſo wenig aus der Erfahrung entſpringen, daſs vielmehr ohne daſſelbe gar keine Erfahrung, ja auch keine Vorſtellung *a priori* möglich iſt. Soll ich den Gedanken: Subſtanz, haben, ſo muſs er an das: ich denke, geknüpft ſeyn; denn das deutlich gedachte Bewuſstſeyn des Gedankens: Subſtanz, iſt nichts als der Gedanke: ich denke die Subſtanz. Man muſs hier folgendes wohl bedenken, wenn man alle Zweifel darüber,

ob das, was Kant für transſcendental und *a priori* ausgiebt, nicht doch im Grunde bloſs innere Erfahrung ſei, aus dem Wege räumen will. Man kann unter innerer Erfahrung zweierlei verſtehen:

a. die Erkenntniſs des beſondern durch den innern Sinn Gegebenen, was ich nicht ohne Unterſchied bei jedem Weſen, welches erkennt, oder Vorſtellungen hat, vorausſetzen kann; z. B. es iſt meinem innern Sinn empiriſch gegeben, daſs ich jetzt dieſe Gedanken habe, die ich hier niederſchreibe, auſserdem auch wohl noch manche andere, zu welchen mich die Gegenſtände um mich her, von welchen ich jetzt nicht ganz abſtrahire, veranlaſſen, und die gewiſs Niemand von denen, die dies leſen, jetzt auch haben wird. Eine ſolche innere Erfahrung iſt wirklich empiriſche oder Erfahrungs-Erkenntniſs. Aber dieſe meine Erfahrungserkenntniſs hat

b. eine gewiſſe Form, welche jede menſchliche Erfahrungserkenntniſs haben muſs, die folglich allen ſo erkennenden und Vorſtellungen habenden Weſen gemein iſt; z. B. jede Erfahrungserkenntniſs muſs in einem Bewuſstſeyn vorgeſtellet und verknüpft werden, eben ſo, wie jeder äuſsere Gegenſtand (Cörper) in einem Raum ſeyn muſs. Daſs dies nun aber nicht anders möglich iſt, müſſen wir uns nothwendig vorſtellen, ſonſt könnten wir davon nichts wiſſen. Dieſe Vorſtellung von dem, was zur innern Erfahrung überhaupt gehört, iſt daher empiriſch, in ſo fern ich mir daſſelbe eben jetzt vorſtelle; aber die Erkenntniſs deſſen, was zu allem Empiriſchen

überhaupt nothwendig und allgemein gehört, ist doch nicht darum empirisch, weil sie mit meinem empirischen Bewusstseyn verknüpft seyn, d. i. im innern Sinn gedacht werden muss, wenn ich sie mir vorstellen will.

Wenn also gesagt wird, dies oder jenes ist durchs blosse Bewusstseyn gegeben, oder das Bewusstseyn belehrt uns unmittelbar davon, so heisst das darum nicht immer, es ist empirisch. Sondern es kömmt darauf an, wie es gegeben ist. Ist es so gegeben, dass sich ohne dasselbe gar keine Erfahrung, Wahrnehmung, und kein Verhältniss zu andern Wahrnehmungen denken lässt, und dass es also bei allen Erfahrungen und Wahrnehmungen vorkommen muss; so ist es zwar auch in den Erfahrungen des innern Sinnes zu finden, aber es ist doch kein besonderer Gegenstand der Erfahrung für dieses oder jenes denkende Subject, sondern gilt für alle denkende Subjecte. Die diesem Gegenstande anklebende Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann man ja gar nicht wahrnehmen (s. *A priori*). So wie daher bei äussern Gegenständen auch ein Raum wahrgenommen wird, welches aber nicht möglich wäre, wenn nicht unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit hätte, dass aus ihr die Vorstellung des Raums erzeugt werden kann; so wird auch bei allen unsern Vorstellungen überhaupt das Selbstbewusstseyn oder der Gedanke: ich denke, wahrgenommen, wenn man seine Aufmerksamkeit darauf richten will, welches aber nicht möglich wäre ohne einen Grund, der aller Erfahrung vorausgeht, und also seinem Ursprung nach nicht empirisch seyn kann, weil er erst alle Erfahrung möglich macht, und der daher transscendental genannt wird. Dies ist das transscendentale Selbstbewusstseyn oder der

transſcendentale Grundgedanke: ich denke, ohne welchen ich nicht einmal die Erfahrung machen könnte, daſs ich, und was ich, jetzt denke. Daſs ich aber dieſes von dem: ich denke, weiſs, iſt nicht etwa eine innere Erfahrung, oder dadurch erzeugt, daſs man von allem Inhalt des Denkens abſtrahirt, denn dann könnte ich ja nicht wiſſen, daſs es bei aller innerer Erfahrung, in jedem durch Anſchauungen und Begriffe erkennenden Weſen ſo ſeyn muſs; ſondern ich weiſs es daher, weil, wenn ich das transſcendentale Ich weglaſſen will aus der Vorſtellung, wie das Anſchauen und Denken möglich iſt, dies gar nicht angehet. Das iſt nun nicht empiriſche, ſondern transſcendentale Erkenntniſs des Empiriſchen und ſeiner Möglichkeit. Daſs ich dieſe transſcendentale Erkenntniſs habe, iſt empiriſch, ſie ſelbſt aber gründet ſich nicht auf Erfahrung, ſondern auf die Unmöglichkeit, daſs eine Vorſtellung die meinige ſeyn könnte, wenn ich ſie nicht an den Gedanken: ich denke, knüpfen, oder den Gedanken: ich denke dieſe Vorſtellung, haben könnte. Dies iſt ein identiſcher Satz, und es bedarf derſelbe alſo keines weitern Beweiſes. Das ich denke drückt daher zwar die Wahrnehmung unſrer ſelbſt aus, aber es iſt nur dann die Wahrnehmung unſrer ſelbſt, wenn durch ihn erkannt wird, was wir denken; ſonſt iſt er nur der nothwendige und allgemeine Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung, durch welchen allein aber noch nichts wahrgenommen wird. Darum aber, weil uns das empiriſche Bewuſstſeyn (das Denken in demſelben) zum Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des transſcendentalen Bewuſstſeyns, oder des transſcendentalen Gedankens: ich denke, verhilft, kann ich nicht ſagen, daſs derſelbe aus der Erfahrung entſprungen ſei (C. 400. f. M. I. 450.).

6. Ich denke, ist also der allgemeine Text der rationalen Psychologie. Nähme sie irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung, z. B. Lust oder Unlust, noch dazu, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre. Durch dieses ich denke will man also einen Gegenstand *a priori* kennen lernen, den wir Seele nennen, und der das nicht bloss gedachte, sondern wirklich existirende Subject alles Anschauens und Denkens seyn soll. Die Prädicate desselben dürfen folglich auch nicht empirisch seyn, sonst würde das die (vermeintliche) Wissenschaft von der Seele selbst in diesem Stück empirisch machen, und die Reinigkeit der Rationalität und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben (C. 401. M. I. 451.).

7. Alles, was von einem Gegenstande zu sagen ist, finden wir, wenn wir eine Kategorie nach der andern auf ihn anwenden, um ihn dadurch zu erkennen. Der Gegenstand ist hier nun: Ich als denkendes Wesen, oder die Seele. Wir wollen nun hierauf die Kategorien nach der Ordnung der Tafel im Artikel Erfahrungsurtheil 11, B. anwenden. Aber wir wollen hier von der Kategorie der Substanz anfangen, weil, wenn ein Ding an sich selbst vorgestellt werden soll, das seine Grundbestimmung ist, dass es etwas sei, wovon Bestimmungen gelten, oder das Bestimmungen hat. Dies ist aber der Begriff, dass es eine Substanz, oder ein für sich, nicht als Bestimmung eines andern Dinges, bestehendes Ding sei. Die Titel, durch welche die rationale Seelenlehre durchgeführt werden muss (die Topik derselben) sind also von dem Begriff der Substanz an, nach der Ordnung der Tafel der Kategorien rückwärts, folgende:

Die Seele ist

1

der Relation nach:
Substanz.

2

der Qualität nach:
einfach.

3

der Quantität nach:
Einheit.
(numerisch identisch oder eine und dieselbe in verschiedenen Zeiten).

4

der Modalität nach:
existirend,
im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum.

(C. 402. M. I., 452.).

8. Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der rationalen Seelenlehre. Nehmlich die Seele ist

a. als Substanz im innern Sinn das Gegentheil von der Substanz im äussern Sinn, folglich nicht Materie, oder immateriell;

b. als einfach unauflöslich, oder sie kann nicht in Theile zerlegt werden, sie ist folglich unverweslich oder incorruptibel;

c. als Einheit immer dieselbe Substanz; nun nennt man das Vermögen, sich seiner selbst in den

verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Ding oder seiner Identität bewusst zu seyn, die psychologische Persönlichkeit; folglich hat die Seele Persönlichkeit. Diese drei Stücke geben den Begriff der Spiritualität, oder dass die Seele eine Person sei, die auch ohne Cörper, als eine immaterielle, folglich einfache Substanz an und für sich selbst existiren könne. Sie ist

d. als existirend in Wechselwirkung mit einem Cörper. Folglich belebt sie einen Cörper. Einen solchen Grund des Lebens in der Materie nennen wir aber eine Seele. Die Seele ist also der Grund der Animalität, oder der Thierheit. Da nun aber dieser Grund des Lebens einfach und unverweslich ist, so nimmt das Leben der Seele kein Ende, folglich hat die Seele Immortalität oder Unsterblichkeit (C. 403. M. I., 453.).

9. Eigentlich liegen dieser ganzen transscendentalen Seelenlehre vier Paralogismen oder Vernunftschlüsse, die ihrer Form nach falsch sind, zum Grunde. Diese vier Paralogismen sind es eigentlich, welche diese vermeintliche Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens, liefern. Diese ganze Wissenschaft wird aber eigentlieh mit Hülfe der Kategorien aus der an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung Ich, die nichts anders als das blosse Bewusstseyn ist, herausgesponnen. Man kann nicht einmal sagen, dass dieses Ich ein Begriff sei, denn es lassen sich in demselben keine Merkmale weiter unterscheiden, sondern es ist das blosse Bewusstseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich (oder, wenn vom Denken eines andern Subjects die Rede ist, Er, Es, das Ding, welches denkt) wird bloss ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt. Das heisst, es ist das Subject, dem alle Gedanken, als seine

Prädicate müssen beigelegt werden, von dem wir also nur etwas wissen durch die Prädicate, die es hat, d. i. dass es denkt und diese oder jene Gedanken hat. Nun dürfen wir aber dasselbe nicht aus den wirklichen Gedanken, die es hat, und den Naturgesetzen, nach welchen diese Gedanken erfolgen, z. B. dem Gesetze der Association u. s. w. kennen lernen wollen, denn sonst lernten wir es aus der Erfahrung kennen, und wir bekämen dann Erfahrungsseelenlehre, aber nicht Seelenlehre aus blosser Vernunft (rationale Psychologie) (C. 405. M. I. 456.). Es bleibt uns also nichts übrig, als die Vorstellung: das Ding, welches denkt. Dies ist nun bei den verschiedenen denkenden Subjecten, wenn wir die durch die Erfahrung gegebenen Gedanken, die es hat, davon absondern, in nichts von einander unterschieden. Auch können wir von demselben keine Prädicate angeben, wenn wir es nicht durch die Gedanken, die es hat, also nicht empirisch, wollen kennen lernen. Denn wir werden gleich sehen, dass die Prädicate, die wir in 8. von der Seele angegeben haben, erschlichen sind, und uns die Natur derselben gar nicht aufdecken können. Folglich ist uns das eigentliche Subject der Gedanken, oder das Ding, was da denkt, gänzlich unbekannt, und wir können niemals, auch nicht einmal davon, dass es und wie es existirt, uns den mindesten Begriff machen. Der Algebraist nennt die unbekannte Grösse, welche es sucht, x, und wir müssen gestehen, dass dieses denkende Subject uns so unbekannt ist, wie dem Algebraisten sein x, es ist, wie dieser sich auszudrücken pflegt, gleich x (= x). Wollen wir uns von diesem Dinge, was da denkt, eine Vorstellung machen, so entstehet nothwendig immer ein Cirkel. Denn wir müssen ja dann schon dieses Ich brauchen, um an dieses Selbstbewusstseyn die Vorstellungen zu knüpfen, die wir uns von demselben machen. Dies ist eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist.

Denn das Ich oder das Bewuſstſeyn iſt nicht ſowohl eine Vorſtellung, durch die ein beſonderer Gegenſtand (eine exiſtirende denkende Subſtanz) ſoll vorgeſtellt werden, ſondern es iſt die Form, welche jede Vorſtellung, wenn ſie für mich Erkenntniſs ſeyn ſoll, haben muſs. Nur von einer ſolchen Vorſtellung, die an dieſes Ich geknüpft iſt, kann ich ſagen, daſs Ich dadurch etwas denke (C. 463. f. M. I., 454.).

10. Es muſs Jedermann gleich Anfangs befremden, daſs hier vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen wird, und das, was ich zur Möglichkeit meines Denkens vorausſetze, von der Möglichkeit des Denkens eines jeden Andern gelten ſoll. Die Beſchaffenheit meines denkenden Ichs ſoll mich berechtigen, dieſelbe Beſchaffenheit von jedem Andern, welcher denkt, zu behaupten. Ja alles, was da denkt, will man, ſoll ſo beſchaffen ſeyn. Nun ſcheint ja doch der Satz: Ich denke, empiriſch oder ein Erfahrungsſatz zu ſeyn, und doch will man ſich anmaſsen, auf einen ſolchen Erfahrungsſatz (der als ſolcher, ſeiner Natur nach, doch nur particular, oder für den gegebenen Fall gültig ſeyn kann, und deſſen Gegentheil auch ſehr wohl denkbar iſt) ein apodiktiſches und allgemeines Urtheil, ſo müſſen alle denkende Weſen beſchaffen ſeyn, wie ich es an mir finde, oder mein Selbſtbewuſstſeyn es in mir ausſagt, zu gründen. Allein dieſe Behauptung hat ihren guten Grund. Denn der Satz: Ich denke, iſt nicht ſowohl eine Erfahrung davon, wie es mir allein möglich iſt zu denken, als vielmehr eine Vorausſetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar iſt. Folglich muſs ich auch *a priori* behaupten können, daſs wer da denkt, auch ein ſolches Bewuſstſeyn haben, oder alle ſeine Gedanken an das Ich knüpfen müſſe. Der Satz: ich denke, wird aber hier nicht als eine Erfahrung betrachtet, ſo wie ihn etwa Carte-

ſius betrachtet, wenn es auf die Erfahrung: ich denke, die Behauptung gründet, folglich exiſtire ich (*cogito, ergo ſum*). Sondern der Satz: ich denke, wird hier problematiſch genommen, nehmlich, wenn gedacht werden ſoll, wenn das Denken möglich ſeyn ſoll, ſo muſs jeder Gedanke von dem: ich denke, nothwendig begleitet, oder an daſſelbe geknüpft ſeyn. Es iſt alſo hier bloſs die Frage (ohne noch vorher über das Daſeyn eines denkenden Subjects zu entſcheiden), welche Eigenſchaften des denkenden Subjects laſſen ſich aus dem bloſsen: ich denke, erkennen (C. 404. M. I., 455.).

11. Wir wollen alſo nun den Satz: Ich denke, durch alle jene, in 8. angegebene, Prädicamente oder ſeyn ſollenden reinen Begriffe *a priori* der reinen Seelenlehre mit einem kritiſchen Auge verfolgen, um den Schein, der uns hier eine Erkenntniſs durch die bloſse Vernunft vorſpiegeln will, aufzudecken. Daſs ſich hier keine Erfahrung einmiſchen dürfe, ſondern die trüglichen Schlüſſe, die wir unterſuchen wollen, ganz rein *a priori* ſeyn, und den Grund einer reinen Seelenlehre *a priori*, alſo einen transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes, enthalten ſollen, iſt ſchon (9.) bemerkt worden. Da man aber hier mit Recht die möglichſt gröſste Deutlichkeit erwartet, ſo muſs ich die Kürze der Ausführlichkeit und Deutlichkeit aufopfern. Ich werde alſo dieſe Prüfung nicht, wie Kant in der zweiten und den folgenden Auflagen der Critik der reinen Vernunft thut, in ununterbrochenem Zuſammenhange fortlaufen laſſen, ſondern ich werde Kants Vortrage in der erſten Auflage dieſes ſeines Werks folgen, und die Trüglichkeit jedes einzelnen Paralogismus beſonders aufſtellen (C. 406. M. I, 457.).

12. Noch will ich mit Kant eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken, welche unſere

Aufmerkſamkeit auf dieſe Paralogismen ſchärfen wird. Nicht dadurch, daſs ich einen Gegenſtand bloſs denke, erkenne ich denſelben auch, ſondern es muſs mir der Gegenſtand durch eine Anſchauung gegeben ſeyn, und ich muſs das durch die Anſchauung gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewuſstſeyns zuſammengefaſst haben, weswegen ich dieſes Mannigfaltige eben Gegenſtand nenne, dieſe Einheit oder dieſen Gegenſtand beſtimme ich nun, oder zähle das in ihm verknüpfte Mannigfaltige durch Prädicate auf, und das heiſst, ich erkenne einen Gegenſtand. Alſo erkenne ich mein denkendes Selbſt noch nicht dadurch, daſs ich den Gedanken Ich denke, oder, welches daſſelbe iſt, mir bewuſst bin, daſs ich denke. Sondern nur dann würde ich mein denkendes Selbſt erkennen, wenn ich mir bewuſst wäre, ich ſchauete dieſes mein denkendes Selbſt an, und das Mannigfaltige in dieſer Anſchauung wäre nun, in Anſehung jeder Function des Denkens, das iſt, jeder Kategorie, beſtimmt; es habe z. B. eine beſtimmte Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. ſ. Gebrauch, 4. und Demonſtrabel, 2. Beſonders in der zuletzt citirten Stelle dieſes Wörterbuchs iſt es deutlich auseinander geſetzt, daſs dieſe Begriffe, Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. zwar ſo viel verſchiedene Arten ſind, wie ich etwas an das Ich knüpfe, oder *modi* des Selbſtbewuſstſeyns im Denken; aber daſs ich durch dieſe Begriffe nicht eher einen Gegenſtand erkenne, als wenn ich durch ſie etwas, das mir in der Anſchauung gegeben iſt, an das Ich knüpfe. Es muſs etwas angegeben werden können, was die Gröſse hat, was eine Beſchaffenheit iſt, u. ſ. f. Sonſt ſind dieſe Begriffe die bloſsen Functionen des Denkens, das iſt, die Arten, wie über jeden Gegenſtand gedacht wird, oder die Vorſtellungen, vermittelſt welcher der in der Anſchauung gegebene Gegenſtand erkannt wird. Iſt es aber nicht etwas, das in einer Anſchauung gege-

ben ist, so können zwar noch immer jene Begriffe (Grösse, Beschaffenheit u. s. w.) gedacht werden, aber es wird vermittelst ihrer nicht ein Gegenstand, sondern es werden dann blos diese leeren Begriffe allein gedacht. So ist es nun auch mit meinem denkenden Selbst, wenn ich dasselbe erkennen will. Wenn mir von demselben nichts durch eine Anschauung gegeben ist, so kann ich dasselbe auch nicht durch jene leeren Begriffe, Grösse, Beschaffenheit, Substanz, Daseyn u. s. w. kennen lernen. Man stelle sich die Sache so vor:

Ich denke mein denkendes Selbst,
oder Ich denke Ich.

Das erste Ich in diesem Satze, oder das Ich denke, ist das bestimmende Selbst, oder das Bewusstseyn, das bei jedem Denken vorkömmt; das zweite Ich in diesem Satz, oder das denkende Selbst ist das bestimmbare Selbst. Nicht das erste ist der Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern das zweite. Dann ist aber das zweite entweder das erste selbst, und ebendasselbe wird hier nur als Subject und Prädicat gedacht, oder der Satz ist identisch. Dann habe ich aber keinen Gegenstand zu dem Prädicat, sondern es ist das blosse Bewusstseyn selbst. Oder, das zweite Ich ist ein durch Anschauung gegebener Gegenstand. Dann ist es aber mein innerer Zustand, was ich in diesem Ich anschaue, es ist mir dann nehmlich ein Mannigfaltiges von Gedanken, Gefühlen, Bildern der Phantasie u. s. w. gegeben, die ich alle durch die Vorstellung des Ichs unter Eine Einheit der Apperception oder des Bewusstseyns bringe. Dies bestimmbare Ich, oder eigentlich mein Zustand im innern Sinne, kann man das Ich, als Gegenstand der Erfahrung, nennen; und es ist eben das Ich in dem Cartesianischen Satz: Ich denke (eine Erfahrung im innern Sinne), also bin ich (existire ich als un-

mittelbare Erfahrung). Das gäbe aber nicht rationale, sondern empirische Seelenlehre (C. 406. M. I, 458.).

Erster Paralogismus der Substantialität.

13. Obersatz: Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist, und daher nicht als Bestimmung (Prädicat) eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Untersatz: Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieses Ich kann nicht als Bestimmung (Prädicat) irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Schlussatz: Also bin Ich, als denkendes Wesen (Seele), Substanz (1. C. 348.).

Critik des ersten Paralogismus der reinen Psychologie.

Man kann von jedem Dinge überhaupt sagen, es sei Substanz, so fern man es von blossen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheidet. So kann man sich sogar eine Bestimmung selbst, in so fern man von ihr Bestimmungen aussagen will, als Substanz denken, z. B. die Grösse, die Geschwindigkeit, die Tugend. Dies heisst aber nichts weiter, als Grösse, Geschwindigkeit, Tugend sind logische Subjecte (logische Substanzen), denen gewisse Bestimmungen, z. B. ausgedehnt, gross oder klein, rein u. s. w. zukommen. Nun ist in allem unsern Denken das Ich das Subject (die logische Substanz), dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, nur durch die Verknüpfung

mit demselben Gedanken sind, und dieses **Ich** kann nicht als die Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Also muss Jedermann sich selbst nothwendigerweise als die Substanz, das Denken, oder die Gedanken, aber nur als Accidenzen seiner selbst, oder als Bestimmungen ansehen, die zusammen den Zustand ausmachen, in welchem sein denkendes Selbst vorhanden ist oder existirt (1. C. 348. f.).

Was sollen wir nun aber von diesem Begriffe einer (logischen) Substanz, oder dass wir uns beim Denken bloss als Subject betrachten müssen, für einen Gebrauch machen? Der Hauptbegriff der Substanzialität eines Dinges, wenn darunter nicht das Verhältniss desselben im Urtheil, dass es als Subject gebraucht wird, sondern dass es wirklich für sich und nicht als Bestimmung eines andern Dinges existirt, verstanden werden soll, ist die Beharrlichkeit. Eine Substanz ist dasjenige, was immer fortdauert, und, natürlicher Weise oder nach den Gesetzen der Natur, nicht entsteht und nicht vergeht. Denn sollte auch die Substanz, wie die Accidenzen, dem Wechsel unterworfen seyn, entstehen und vergehen, so müsste auch sie an etwas anderm entstehen, vergehen und wechseln, und wäre dann nicht eine Substanz, sondern ein Accidenz dieses andern Dinges. Kann ich nun aber wohl aus dem logischen Gebrauch, dass ich mein Ich bloss als logisches Subject aller meiner Gedanken, und nicht als Prädicat gebrauchen kann, schliessen, dass mein denkendes Selbst oder dieses Ich wirklich ein für sich selbst bestehendes Wesen (reales und nicht bloss logisches) ist, das für sich selbst fortdauert, und natürlicher Weise weder entsteht noch vergeht (C. 349.)?

Dass ich den Begriff eines Gegenstandes logisch, zum Urtheil, als Subject gebrauchen kann, oder auch gebrauchen muss, berechtigt mich noch nicht,

den Gegenſtand dieſes Begriffs für eine reale Subſtanz, oder ein für ſich exiſtirendes Ding zu erklären. Ja wir können gar nicht ſo ſchlieſsen, etwas iſt Subſtanz, folglich iſt es beharrlich; ſondern erſt an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, daſs wir das Ding für eine Subſtanz erklären dürfen; und eben darum iſt auch der Begriff der Subſtanz zur Erkenntniſs bloſs empiriſch- (oder für die Erfahrung) brauchbar. Nun haben wir aber bei unſerm Satze: Ich bin Subſtanz, keine Erfahrung zum Grunde gelegt, weil wir dann nicht rationale, ſondern empiriſche Pſychologie bekommen würden, ſondern wir haben ihn lediglich daraus geſchloſſen, weil das Ich immer das beſtimmende Selbſt desjenigen Verhältniſſes (C. 142.) zwiſchen Subject und Prädicat iſt, welches das Urtheil ausmacht, d. i. aus der Beziehung, die alles Denken auf das Ich, als das gemeinſchaftliche Subject aller Gedanken hat, dem alles Denken inhärirt. Wollten wir aber auch durch ſichere Beobachtung eine ſolche Beharrlichkeit des denkenden Selbſt beweiſen, ſo würde dies doch nicht einmal möglich ſeyn, weil uns nichts zu dieſer Beobachtung gegeben iſt. Denn das Ich iſt zwar in allen Gedanken, und eben dies hat manche verleitet, es für eine Anſchauung zu halten. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig eine Anſchauung, daſs man getroſt Jedermann auffordern kann, etwas anzugeben, was er in dieſem Ich anſchauet. Sogar von jeder reinen Anſchauung des Raums oder der Zeit kann man doch Prädicate angeben, aber das Ich iſt ein ganz leerer, obwohl nothwendiger Gedanke, der daher auch nicht einmal den Titel eines Begriffs verdient. Es läſst ſich nichts von dem Ich ſagen, wodurch ſich daſſelbe von jeder andern Anſchauung unterſchiede, ſondern jede Anſchauung iſt in dem Ich, d. i. an dieſe Vorſtellung geknüpft; ſie iſt das Vehikel aller An-

schauungen und Begriffe. Man kann also freilich wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber, dass es (etwa so, wie die Materie in der äussern Anschauung, von welcher ich sagen kann, dass sie den Raum erfüllt, undurchdringlich sei u. s. w.) das Beharrliche in der innern Anschauung sei, woran die Gedanken als die Accidenzen desselben wechselten (1. C. 349. f.).

Hieraus folgt nun, dass der vorstehende erste Paralogismus der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintlich neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens, von welchem im Obersatz und Untersatz allein die Rede ist, für das reale Subject der Inhärenz der Gedanken oder die denkende Substanz ausgiebt, von welchem im Schlussatz allein die Rede ist. Allein von diesem realen Subject als einem wirklichen, als Substanz existirenden, Dinge haben wir nicht die mindeste Kenntniss, und können sie auch nicht haben. Denn das Bewusstseyn oder die Vorstellung des Ichs ist das einzige, was alle übrigen Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Gedanken und Wahrnehmungen müssen angetroffen werden. Folglich ist es als transscendentales Subject die Bedingung aller Anschauungen und aller Begriffe, und kann folglich selbst weder Anschauung noch Begriff seyn, folglich auch sich weder auf einen empirischen Gegenstand beziehen, der dadurch erkannt würde, noch uns zur Erkenntniss des unbekannten Dinges an sich verhelfen, welches wir, durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens genöthigt, diesem Ich sowohl als allen Gedanken, als Substrat zum Grunde legen müssen. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen. Nur muss man darunter bloss verstehen, dass wir uns die Seele, als Idee, nach der Analo-

gie als Subſtanz denken können, ohne dadurch die Natur der Seele, daſs ſie nehmlich bei allen Veränderungen, ſelbſt dem Tode des Menſchen, immer fortdauere, erkennen zu wollen (1. C. 350. f. C. 407. M. I, 459.).

Zweiter Paralogismus, der Simplicität.

14. Oberſatz: Dasjenige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz (gemeinſchaftliche Wirkung) vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann, iſt einfach.

Unterſatz. Nun iſt das denkende Ich, oder die Seele, ein ſolches Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann.

Schluſsſatz: Alſo iſt das denkende Ich einfach (1. C. 341.).

Critik des zweiten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Dies iſt der Achilles (ſ. Bewegung, 8. d.) aller dialektiſchen Schlüſſe der reinen Seelenlehre; nicht etwa bloſs ein ſophiſtiſches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünſtelt hat, ſondern ein Schluſs, welcher die ſchärfſte Prüfung und die gröſste Bedenklichkeit des Nachforſchens auszuhalten ſcheint (1. C. 351.).

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz iſt ein Aggregat vieler Subſtanzen, und die Handlung einer zuſammengeſetzten Subſtanz ein Aggregat vieler Handlungen. Was einer ſolchen zuſam-

mengesetzten Substanz, in so fern sie zusammengesetzt ist, als Accidenz inhärirt, ist ein Aggregat von solchen Accidenzen, welche Accidenzen der Theilsubstanzen sind, aus welchen die zusammengesetzte Substanz bestehet. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz (dem gemeinschaftlichen Wirken) vieler handelnden Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung bloss äusserlich ist. So ist z. B. die Bewegung eines Cörpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile. Allein mit den Gedanken, als innerlichen zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn, setzet, das Zusammengesetzte dächte; so würde ein jeder Theil des Zusammengesetzten einen Theil des Gedankens, alle zusammengenommen aber allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind (z. B. wenn die einzelnen Wörter eines Verses von verschiedenen denkenden Wesen gedacht würden), können niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen. Es muss immer ein einziges Wesen seyn, das sie zusammenfasst. Also kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhäriren. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist. Dies ist die deutliche Auseinandersetzung des vorstehenden zweiten Paralogismus, nebst dem Beweise des Untersatzes (1. C. 351. f.).

Der sogenannte *nervus probandi*, oder die beweisende Kraft dieses Arguments (Beweises) liegt in dem Satze: dass zu einem Gedanken durchaus nothwendig sei, viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects (durch die absolute Einfachheit der denkenden Substanz) zusammen zu fassen. Allein diesen Satz

kann Niemand aus Begriffen beweisen. Wollte er nehmlich behaupten, der Satz:

> Viele Vorstellungen können nur durch die absolute Einheit des denkenden Wesens ein Gedanke werden,

sei ein analytischer Satz, und man könne ihn durch bloſse Entwickelung des Begriffs eines Gedankens beweisen; so ist das falsch. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv, d. i. eine solche, durch welche das Mannigfaltige in ein Ganzes verknüpft gedacht wird. Sie kann sich also eben sowohl auf die collective Einheit gründen, durch welche die Substanzen, welche die verschiedenen Vorstellungen hervorbringen, in Ein Ganzes verknüpft gedacht werden, als darauf, daſs das denkende Subject wirklich, seiner Natur nach, absolut einfach sei. So ist die Bewegung eines Cörpers auch eine Einheit, denn ich kann mir sie, mit Weglassung aller Ausdehnung, als die Bewegung eines bloſsen mathematischen Puncts denken. Und dennoch ist diese Bewegung die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben, und die Einheit des Gedankens: Bewegung, gründet sich auf die Einheit des Begriffs des bewegten Cörpers, welche offenbar collectiv ist, oder mehrere Vorstellungen, die Theile des Zusammengesetzten, vereinigt vorstellt, und nicht eine absolute Einheit, welche der Cörper schon vermöge der Erfahrung nicht ist, nach der er theilbar ist. Man kann also nicht behaupten, es gehöre nothwendig zum Begriff eines zusammengesetzten Gedankens, daſs er durch eine absolut einfache Substanz gedacht werde, und ein zusammengesetzter Gedanke und die Wirkung einer absolut einfachen Substanz sei identisch oder vollkommen gleichgeltend. Da nun folglich voranstehender Satz, da er nicht analytisch ist, ein

ſynthetiſcher Satz *a priori* ſeyn müſste, ſo wird ſich gewiſs kein Kenner ſolcher Sätze getrauen, die Richtigkeit deſſelben zu verantworten (1. C. 353.).

Aber es iſt auch nicht möglich, die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in dieſem Satze auf Erfahrung zu gründen, ſo daſs man behaupten wollte, es ſei zwar ein ſynthetiſcher Satz, aber nicht *a priori*, ſondern aus der Erfahrung. Denn in der Erfahrung iſt jede Einheit nur bedingt, d. i. eine ſolche, in der wir vielleicht nichts Mannigfaltiges mehr auffinden können, oder von der wir doch nicht behaupten können, ſie ſei an und für ſich, und folglich in jeder Rückſicht, d. h. abſolute Einheit. Es giebt nehmlich gar nichts Abſolutes in der Erfahrung, weil alle Erkenntniſs immer eine Bedingung vorausſetzt, die ſie möglich macht, die Erkenntniſs des Abſoluten aber keine ſolche Bedingung vorausſetzen würde. Daraus aber, daſs wir etwas, z. B. die Zuſammenſetzung, nicht erfahren, folgt nicht, daſs ſie nicht vorhanden ſei. Woher nehmen wir denn alſo den Satz, deſſen Richtigkeit wir jetzt unterſuchen, und worauf ſich der ganze zweite Paralogismus ſtützt (1. C. 353.)?

Wenn man ſich ein denkendes Weſen vorſtellen will, ſo kann man dies nicht anders, als dadurch, daſs man ſich in Gedanken an die Stelle deſſelben ſetzt, und ſo dem zu erwegenden Gegenſtande (dem denkenden Weſen) ſein eigenes Subject unterſchiebt. Dies iſt bei keiner andern Art der Nachforſchung der Fall, weil wir da den zu erwegenden Gegenſtand jederzeit ſelbſt denken. Nun haben wir durchaus beim Denken nöthig, das Mannigfaltige der Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn zuſammen zu faſſen, und es unter Einer Vorſtellung uns vorzuſtellen, welches eben denken heiſst, und ſodann dieſe Vorſtellung an die

absolut einfache Vorstellung Ich denke zu knüpfen, damit wir uns jener Vorstellung, als der unsrigen, bewusst werden. Wäre nun diese Vorstellung: Ich denke, nicht absolut einfach, sondern zusammengesetzt, so könnte nicht gesagt werden Ich denke (das Mannigfaltige in Einer Vorstellung), sondern Mehrere würden das Mannigfaltige in mehrern Vorstellungen denken, welches indessen wieder kein Denken des ganzen Gedankens oder Zusammenfassen der Theilvorstellungen in Ein Bewusstseyn seyn würde. Wir können uns also wohl vorstellen, dass das Ganze des Gedankens getheilt, und unter viel denkende Subjecte vertheilt werden könnte, denn so entständen so viel Vorstellungen, als denkende Subjecte wären; aber das subjective Ich kann doch nicht getheilt und vertheilt werden, denn es wird zum Bewusstseyn jeder Vorstellung erfordert, auch lässt sich nichts Mannigfaltiges darin unterscheiden (1. C. 354. f.).

Man kann auch nicht etwa sagen, folglich haben wir doch an diesem einfachen: Ich denke, die Erfahrung von etwas Absolutem. Denn dieser formale Satz des Bewusstseyns, worauf auch in diesem Paralogismus die Einfachheit der Seele, also eine Behauptung der transscendentalen Psychologie gegründet werden soll, ist keine Erfahrung. Er ist die blosse Form des Bewusstseyns, die zwar jeder Erfahrung anhängt, aber doch derselben vorhergeht, oder nicht mit dem Stoff der Erfahrung gegeben ist, sondern dem Erkenntnissvermögen angehört, und also in Ansehung seiner Möglichkeit (potentialiter) eher im Subject ist, als der Stoff der Erfahrung. Dieses Ich denke ist aber nur die unerlassliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher für ein solches denkendes Wesen, als wir sind, Erkenntniss möglich ist. Wie folgt aber nun hieraus, dass darum das denkende Wesen, als ein wirk-

lich vorhandener Gegenſtand, auch ſeiner wirklichen Natur nach, einfach ſeyn müſſe, und daſs es ein jedes ſeyn müſſe, weil wir uns an die Stelle eines jeden denkenden Weſens ſetzen müſſen, wenn wir uns daſſelbe vorſtellen? Wie folgt wohl hieraus, daſs alle und jede Erkenntniſs überhaupt in jedem möglichen denkenden Weſen dieſes einfache: Ich denke, vorausſetze, da es doch bloſs etwas ſubjectives für uns iſt; und wie kann man behaupten, daſs etwas zum Begriff des denkenden Weſens gehöre, weil es zu einer Art der Erkenntniſs, nehmlich durch Anſchauungen und Begriffe, unentbehrlich iſt (1. C. 354.)?

Aber die Einfachheit meines Selbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Ich denke geſchloſſen. Sondern dieſe Einfachheit liegt ſchon unmittelbar in jedem Gedanken, den ich habe, und deſſen ich mir bewuſst bin. Der Satz: Ich bin einfach, muſs als ein unmittelbarer Satz des Bewuſstſeyns angeſehen werden. Es iſt damit ſo wie mit dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze: Ich denke, welcher ſo viel heiſst: Ich bin als denkend wirklich. Eben ſo heiſst auch der formale Satz des transſcendentalen Bewuſstſeyns (der von dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze wohl unterſchieden werden muſs, weil er rein *a priori* iſt) Ich denke, ſo viel, als, ich bin das einfache Subject, welches alles Mannigfaltige der Vorſtellungen, die als Ein Gedanke gedacht werden ſollen, zuſammenfaſst. Ich bin das einfache Subject, heiſst aber nicht, ich bin ein exiſtirendes (reales) Weſen, welches ſeiner Natur nach einfach iſt, ſondern, wenn ich denke, ſo kann ich mir nicht in dem Ich, dem Bewuſstſeyn, das Mannigfaltige, welches ich denke, vorſtellen, ſondern bloſs in den Vorſtellungen, die ich dadurch, daſs ich ſie an dieſes einfache Ich knüpfe, vereinige. Dieſes Ich iſt alſo nicht eine reale (als Gegenſtand exiſtirende), ſondern eine bloſs

logische (zum Denken unentbehrliche) Einheit (1. C. 354.).

Alſo iſt der ſo berühmte pſychologiſche Beweis der Einfachheit der Seele lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorſtellung gegründet, die nur das Zeitwort (Verbum: Denken) in Anſehung der denkenden Perſon dirigirt. Es iſt offenbar, daſs dadurch, daſs wir jedem Gedanken das Ich anhängen, das Subject, welches dadurch als die Gedanken denkend vorgeſtellt wird, nicht ſeiner Natur nach, ſondern bloſs transſcendental, wie ihm das Denken allein möglich iſt, bezeichnet wird. Dadurch lernen wir aber nicht die mindeſte Eigenſchaft eines denkenden Weſens ſelbſt kennen, oder gelangen etwa zur Erkenntniſs der Seele. Das Ich bedeutet ein Etwas überhaupt (transſcendentales Subject), deſſen Vorſtellung allerdings einfach ſeyn muſs. Denn ſobald man dieſes Etwas *) beſtimmen will, muſs man es durch die Gedanken beſtimmen, die es hat; da wir nun dieſe weglaſſen, ſo kann folglich auch keine Beſtimmung deſſelben angegeben werden, d. h. es muſs als einfach gedacht werden. Die Einfachheit aber der Vorſtellung von einem Subject iſt darum nicht eine Erkenntniſs von der Einfachheit des Subjects ſelbſt, denn von deſſen Eigenſchaften wird ja gänzlich abſtrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird (1. C. 355.).

So wie der Satz: ich bin Subſtanz, nichts bedeutete, als ich muſs mich beim Denken jederzeit

*) Etwas aber iſt bloſs die Vorſtellung eines noch gänzlich unbeſtimmten Begriffs, welches die einfachſte Vorſtellung iſt.

als Subject denken, dem die Gedanken als Prädicate inhäriren, so dass folglich hier der Begriff Substanz die blosse Kategorie ist, wodurch allein noch nichts in der Erfahrung erkannt wird, wenn nichts gegeben ist, was ich durch den Begriff Substanz erkenne; so kann ich auch sagen, ich bin eine einfache Substanz, das ist, wenn ich mich als Subject der Gedanken denke, so unterscheide ich nicht in mir, dem Subject, sondern in dem, was gedacht wird, ein Mannigfaltiges. Dadurch lerne ich folglich nicht mich selbst als denkendes Wesen in der Erfahrung kennen; denn was ist das, was einfach ist? (1. C. 356.)

Die Behauptung von der einfachen Natur der Seele ist nur in so fern von einigem Werth, wenn dadurch dieses Subject von aller Materie unterschieden und unverweslich ist; bloss darum kann uns etwas an dieser Behauptung liegen. Daher wird der Satz: die Seele ist einfach, auch mehrentheils so ausgedrückt: die Seele ist uncörperlich (immateriell). Es soll nun gezeigt werden, dass von dem Satze, alles, was denkt, ist einfache Substanz, nicht der mindeste Gebrauch gemacht werden kann, um etwas über die Ungleichartigkeit der Seele, oder die Verwandtschaft derselben mit der Materie zu entscheiden. Woraus denn folgen wird, dass dieser Satz in das Feld der Ideen gehört, und dass es bloss ein reines Vernunfturtheil ist, das als solches seine Gültigkeit hat, nur nicht, um einen Gegenstand (die Seele) dadurch zu erkennen (1. C. 456.).

Unser denkendes Subject kann nicht cörperlich seyn, d. h. es kann keine Erscheinung im Raume, kein Gegenstand äusserer Sinne seyn, denn Gedanken, Bewusstseyn, Begierden, sind alles Gegenstände des innern Sinnes. Allein dasjenige Etwas, was unsern Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w.

bekommt, kann vielleicht (als transſcendentaler Gegenſtand) zugleich das Subject der Gedanken ſeyn. Dieſes Etwas iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil das alles Prädicate ſind, die nur die Erſcheinungen angehen. Folglich iſt die menſchliche Seele durch die Einfachheit ihrer Natur, wenn man ſie auch einräumen wollte, von dem Subſtrat der Materie, welches auch einfach ſeyn kann, noch gar nicht hinreichend unterſchieden. Ich kann gar wohl annehmen, daſs das Subſtrat der Materie an ſich einfach ſei, und daſs ihm, dem in Anſehung unſeres äuſseren Sinnes (als Erſcheinung) Ausdehnung zukömmt, an ſich ſelbſt Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung cörperlich heiſst, in einer andern zugleich ein denkendes Weſen ſeyn, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daſs nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich, heiſsen, daſs Menſchen denken, d. i. eben daſſelbe, was als äuſsere Erſcheinung ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subject ſei, was nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach iſt und denkt. Aber, ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, iſt es ſchon an ſich unſchicklich, zu fragen, ob die Seele (wenn ſie ein denkendes Weſen an ſich ſelbſt ſeyn ſoll) von gleicher Art mit der Materie ſei, da dieſe nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt, und folglich nicht von gleicher Natur mit dem Dinge ſeyn kann, zu deſſen Zuſtand ſie nur, als eine Beſtimmung dieſes Dinges gehört. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligibeln (dem Dinge an ſich), welches der äuſsern Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt;

ſo können wir, weil wir vom Dinge an ſich gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen, daſs die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide. Und ſo taugt alſo der Begriff des einfachen Bewuſstſeyns gar nicht dazu in dem einzigen Falle, da er brauchbar ſeyn könnte, nehmlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äuſserer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen. Folglich mag man immer zu wiſſen vorgeben, das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transſcendentalen Gegenſtand des innern Sinnes, welchen man auch das Ich, als Noumenon nennen kann), ſei einfach, dieſer Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenſtände ſich erſtreckenden Gebrauch, und kann daher unſere Erkenntniſs nicht im mindeſten erweitern. So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie mit dieſer ihrer Hauptſtütze, zumal da der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann (1. C. 357. ff. C. 407. f. M. I. 460.).

Dritter Paralogismus, der Perſonalität.

15. Oberſatz: Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten (oder daſs er ſtets ein und daſſelbe Ich iſt) bewuſst iſt, iſt ſo fern eine Perſon.

Unterſatz: Nun iſt die Seele ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewuſst.

Schluſsſatz. Alſo iſt die Seele ſo fern eine Perſon.

Critik des dritten Paralogismus der reinen Psychologie.

Wenn wir die numerische Identität (dass es ein und dasselbe Object ist) eines äussern Gegenstandes durch Erfahrung erkennen wollen, so werden wir auf das Beharrliche (die Substanz) derjenigen Erscheinung Acht haben, worauf sich alles Übrige als Bestimmung (als Accidenzen desselben) bezieht, und die Indentität dieses Beharrlichen in der Zeit während des Wechsels seiner Bestimmungen bemerken. Nun ist aber mein Ich, und alles, was an dasselbe geknüpft ist, ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle Zeit ist bloss die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner auf einander folgenden (successiven) Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst, in aller Zeit, d. i. sie haben die Form der innern Anschauung meines Zustandes. Also ist der Satz der Identität meines Selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ein bloss analytischer Satz, und sagt weiter nichts aus, als: das Selbstbewusstseyn muss bei allen Vorstellungen, die wir haben, oder deren wir uns bewusst werden sollen, vorkommen. Da nun alle meine Vorstellungen in der Zeit sind, so muss ich mir der ganzen Zeit, in welcher ich diese Vorstellungen hatte, als zu einem Selbst gehörig bewusst seyn, das ist aber einerlei mit dem, ich bin, mit numerischer Identität (als ein und dasselbe Ich), in aller dieser Zeit befindlich (1. C. 361. f.).

Es liegt also schon in dem Begriff des Bewusstseyns, dass die Identität meiner Person bei allem, was ich denke, unausbleiblich angetroffen werden muss. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunct eines Andern betrachte, als Gegenstand seiner äussern Anschauung, so erwegt dieser äussere

Beobachter mich zuerst in der Zeit, dahingegen in dem Bewufstfeyn die Zeit eigentlich nur in mir vorgeftellt wird. Er wird alfo aus meinem Ich doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meines Selbst fchliefsen, ob er gleich diefes Ich mir einräumt. Denn die Zeit, in welche der Beobachter mich fetzt, ift nicht diejenige, die in meiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Sondern diefe Zeit, in welche der Beobachter mich fetzt, ift diejenige, welche in feiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Folglich ift die Identität, die mit meinem Bewufstfeyn nothwendig verbunden ift, nicht darum auch mit dem feinigen, d. i. mit der äufsern Anfchauung meines Subjects durch einen Andern verbunden (1. C. 362. f.).

Es ift alfo die Identität des Bewufstfeyns meiner Selbft in verfchiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zufammenhanges, beweifet aber gar nicht die numerifche Identität meines Subjects als eines an und für fich exiftirenden Wefens. Denn es könnte in einem folchen Subject, ohnerachtet der logifchen Identität des Ichs, doch wohl ein Wechfel vorgegangen feyn. Das heifst, vielleicht ift das reale (wefentliche) Subject der Gedanken im Wechfel, aber doch fo, dafs das logifche Subject (das Selbftbewufstfeyn beim Denken) immer daffelbe bleibt. Vielleicht überliefert das eine reale Subject dem andern, bei diefem Wechfel, das gleichlautende Ich, fo dafs daffelbe den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehält, und ihn dem folgenden mittheilt. Man ftelle fich eine elaftifche Kugel, z. B. die elfenbeinerne Kugel auf einem Billard vor, wie fie auf eine gleiche in gerader Richtung ftöfst. Eine folche Kugel theilt derjenigen, auf die fie ftöfst, ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zuftand, wenn man blofs auf ihre Stelle, im Raume fieht, mit. Man ftelle fich nun, nach der Analogie mit der-

gleichen Cörpern, denkende Subſtanzen vor. Dieſe Subſtanzen ſollen aber eine der andern Vorſtellungen, ſamt dem Bewuſstſeyn derſelben, einflöſsen können. So wird ſich eine ganze Reihe ſolcher Subſtanzen denken laſſen, von denen die erſte ihren ganzen Zuſtand (das Bewuſstſeyn mit allen daran gehefteten Vorſtellungen) der andern mittheilt. Die zweite theilt ihren eigenen Zuſtand, ſamt dem Zuſtande der vorigen Subſtanz, der dritten, und dieſe ihren eigenen Zuſtand und die beiden der vorhergehenden Subſtanzen der vierten mit, u. ſ. w. Die letzte Subſtanz würde ſich alſo aller Zuſtände der vor ihr wechſelnden Subſtanzen als ihrer eigenen bewuſst ſeyn, weil dieſe Zuſtände zuſamt dem Bewuſstſeyn derſelben in ſie übertragen worden, und dennoch würde ſie nicht ein und dieſelbe Perſon (an ſich) in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn (1. C. 363. f.).

Nach Heraklit iſt aller Dinge Stoff, die Ausdünſtung, Seele, denn dieſer iſt am wenigſten cörperlich, und in ſtetem Fluſſe; denn, ſagt er, gleiches wird erkannt durch gleiches, alſo bewegtes durch bewegtes; und daher muſs das Seelenweſen etwas ſeyn, das in ſteter Bewegung iſt, wie die Dinge in der Welt, und dies iſt nichts anders als eben die Luft (*Ariſtotel. de An.* I. 2. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 206. f.). Dieſer Satz, daſs die Seele in ſtetem Fluſſe ſei, wird dadurch nicht widerlegt, daſs das Selbſtbewuſstſeyn numeriſchidentiſch iſt. Denn wir können aus unſerm Bewuſstſeyn nicht darüber urtheilen, ob wir darum als Seele (denkendes Ding an ſich) beharrlich ſind, oder nicht, weil das identiſche Bewuſstſeyn uns zum Denken nothwendig iſt. Es folgt alſo aus dieſem identiſchen Bewuſstſeyn nichts weiter, als, daſs wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewuſst ſind, eben dieſelben ſind. Betrachten wir uns aber aus dem Standpunct eines Fremden, ſo können wir dieſes

darum noch nicht für gültig erklären. Denn wir treffen an der Seele keine beharrliche Erscheinung an, als nur die Vorstellung Ich. Diese begleitet und verknüpft alle Vorstellungen, aber hieraus können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blosser Gedanke) nicht eben sowohl fliesse, als alle übrigen Gedanken, die durch dieses Ich an einander gekettet werden (1. C. 364.).

Es ist aber merkwürdig, dass die Persönlichkeit, mithin die Substanzialität der Seele allererst jetzt, nachdem man schon diese Substanzialität der Seele vorher (13) zu beweisen bemühet gewesen ist, bewiesen werden muss. Denn könnten wir die Substanzialität der Seele hier mit Sicherheit voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewusstseyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist. Denn dadurch, dass die Wirkung der Persönlichkeit etwa eine Zeit hindurch (durch Mangel des Bewusstseyns) unterbrochen wird, hört die Persönlichkeit nicht sofort selbst auf. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst durch nichts gegeben. Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ichs in dem Bewusstseyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt; so hat auch die Substanzialität der Seele (in 13) nicht darauf gegründet werden können. Wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, so habe ich kein anderes Correlat meiner Vergleichungen, als wiederum dieses Ich, (da ich hingegen meine Vorstellung von einem Cörper jederzeit mit einem wirklichen Cörper im Raume vergleichen kann). Folglich kann ich auf alle Fragen über dieses Ich keine anderen, als solche Antworten geben, die immer dasselbe sagen, oder sich im Cirkel herumdrehen (tautologisch sind), indem ich den Eigenschaf-

ten, die mir, als denkendem Dinge an ſich ſelbſt, zukommen, immer meinen Begriff der formalen Bedingung des Denkens und deſſen Einheit unterſchiebe, und das ſchon vorausſetze, was man zu wiſſen verlangt, z. B. die Subſtanzialität bei dem Beweiſe der Perſonalität, da doch jene, als Beharrlichkeit, erſt auf dieſe gegründet werden kann (1. C. 365. f. C 408. f. M. I, 461.).

Der vierte Paralogismus, der Idealität des äuſsern Verhältniſſes.

16. Dieſen Paralogismus ſowohl, als auch die Critik deſſelben findet man im Artikel: Idealismus. Alles übrige aber, was man hier noch ſuchen möchte, in den Artikeln: Seele, Seelenlehre, Sinn, innerer, und Paralogismus. Zum Schluſs dieſes Artikels merke ich noch an, daſs aus demſelben erhellet, wie das Ich in folgenden Bedeutungen genommen wird:

a. Das Ich, als transſcendentales Selbſtbewuſstſeyn (1. f.), oder der Grundgedanke aller Gedanken, das beſtimmende Selbſt. Kant nennt es auch den pſychologiſchen Grundbegriff, welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nehmlich die Einheit deſſelben, *a priori* enthält (C. 712.). Es iſt das logiſche Subject des Denkens, das bloſs reflectirende Ich, von welchem gar nichts weiter zu ſagen, ſondern das eine ganz einfache Vorſtellung iſt (A. 15.).

b. Das Ich, als der Gegenſtand der Erfahrung, oder der Gegenſtand der empiriſchen Seelenlehre, auch die Seele genannt. Es iſt das Ich, als empiriſches Selbſtbe-

wufstfeyn, oder des innern Sinnes (4. 12) (C. 428.). Es ift unfer innerer Zuftand, und enthält eine Mannigfaltigkeit von Beftimmungen, die eine innere Erfahrung möglich machen. (A. 15.). Diefes Ich ift zwar der Form (der Vorftellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach, von dem vorigen verfchieden. Das heifst, es ift ein und daffelbe Subject, das fich als beftimmend und als beftimmbar betrachtet (A. 16. N. 118. 119.).

c. Der Gegenftand der reinen Seelenlehre. Es ift nichts anders, als das Ich in a, nur verkannt, und für ein für fich beftehendes Wefen gehalten, das *a priori* erkannt werden könne (5. f.).

d. Ich, als Noumen oder transfcendentales Subftrat des Denkens, auch das intelligibele Ich, eine Idee, die wir der Befchaffenheit unfers Erkenntnifsvermögens nach den Erfcheinungen des innern Sinnes zum Grunde legen. Es wäre ein Ding an fich (Noumen), von dem wir folglich weder Dafeyn noch Befchaffenheit erkennen können (14).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptft. II. Abfchn. §. 16. S. 231. ff. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptft. S. 399. ff.

Deff. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptft. S. 348. ff.

Deff. Anthropol. §. 4. S. 15. f.

Ideal,

Urbild, *prototypon, ideal.* Die Vorftellung eines einzelnen als einer Idee adäqua-

ten Wesens (U. 54.). Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, d. i. einen solchen Begriff, für den in der Erfahrung kein ihm vollkommen angemessener (adäquater) Gegenstand gefunden werden kann, z. B. die Idee des allervollkommensten Wesens. Wenn wir uns nun ein einzelnes Wesen vorstellen, das einer solchen Idee vollkommen angemessen wäre, so heisst diese Vorstellung ein Ideal.

2. Dieses Ideal, d. i. die Idee *in individuo* (als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding), ist noch weiter von der Realität (davon, dass es ein solches Ding wirklich *in concreto* gebe) entfernt, als eine blosse Kategorie es ist, die nicht einen durch die Sinne gegebenen Stoff zum Inhalt hat. In der Erfahrung ist ein solches Ideal gar nicht zu finden (C. 596. M. I, 685.). Ein dergleichen Ideal ist z. B. der Mensch in seiner ganzen Vollkommenheit, wozu zweierlei gehört: a. die innere Vollkommenheit, dass er alles in sich vereinige, was die Idee des vollkommenen Menschen ausmacht. Von allen entgegengesetzten Prädicaten kömmt ihm also immer eins zu, so dass also dadurch das Ideal gleichförmig bestimmt ist, welches bei jedem Individuum oder einzelnen Dinge der Fall seyn muss; b. gehört dazu die äussere Vollkommenheit, dass der vollkommenste Mensch auch alle die Eigenschaften in ihrer erforderlichen Vollkommenheit habe, welche zu den Zwecken desselben nothwendig sind. Plato nennt ein solches Ideal, eine Idee des göttlichen Verstandes (*Plat. Parmen. Epinomis. Senec. Ep.* 65. Tiedemanns Geist der specul. Philos. 2. B. S. 91.) (C. 596. M. I, 686.). Die menschliche Vernunft enthält viel solche Ideale, d. i. Wesen, die bloss in Gedanken existiren, eins davon ist auch der Weise des Stoikers, (ein Mensch, der vollkommen weise ist, und folglich bloss in Gedanken existirt) (C. 597. M. I, 687.).

3. Es giebt aber zweierlei Arten von Ideen, Vernunftideen und ästhetische Ideen, folglich giebt es auch zweierlei Ideale, Ideale der Vernunft und Ideale der Einbildungskraft oder der Sinnlichkeit. Die Ideale der Vernunft kann man nach der Eintheilung der Vernunft in speculative und praktische, in Ideale der speculativen und Ideale der praktischen Vernunft eintheilen. Ideale der speculativen Vernunft sind solche Wesen, die ich mir als den speculativen Ideen adäquat vorstelle, z. B. die Welt; Ideale der praktischen Vernunft sind solche Gegenstände, die ich mir als den praktischen Ideen angemessen vorstelle, z. B. die Heiligkeit, so wie sie das Evangelium darstellt, die von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen (P. 149.). Beide, die speculative und praktische Vernunft haben jede nur Ein eigentliches Ideal. Das erstere heisst daher Vorzugsweise das Ideal der reinen Vernunft, und Kant verstehet darunter, die Vorstellung eines Wesens aller Wesen, auch nennt er den dialectischen Vernunftschluss selbst, durch welchen man, vermittelst eines Fehltritts der Urtheilskraft, aus der Vernunft die Realität eines solchen Wesens, welches die Bedingungen aller möglichen Dinge in sich vereinigt, beweisen und seine Beschaffenheit erkennen will, so (C. 398. 435.). Das letztere ist das Ideal des höchsten Guts, oder die Vorstellung eines Wesens, welches den moralisch vollkommensten Willen mit der höchsten Glückseligkeit in sich vereinigt und die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältnisse steht (C. 838.).

4. Die Ideale der Sinnlichkeit, z. B. die der Maler, sind von den Idealen der Vernunft

gänzlich verschieden, und gleichsam Monogrammen (einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge) der Einbildungskraft. Diese Ideale der Sinnlichkeit heissen so, weil sie das (durch die Vernunft vermittelst der Einbildungskraft idealisirte) nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen, eigentlich aber kann sich Niemand darüber erklären und eine verständliche Idee von ihnen angeben, folglich verdienen sie nur in uneigentlicher Bedeutung den Namen eines Ideals (C. 598, M. I, 688.). Ein solches Ideal der Sinnlichkeit oder der Einbildungskraft ist auch die Glückseligkeit, denn es beruht blofs auf empirischen Gründen (G. 47.). Das Ideal der Vernunft ist dagegen ein Gegenstand, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, von dem sich also die Merkmale angeben lassen, obgleich in der Erfahrung dasjenige mangelt, was alles dazu gehört, um die Idee vollständig zu erreichen (die hinreichenden Bedingungen der Congruenz mit der Idee), und der Begriff eines solchen Ideals folglich transscendent ist, d. h. über alle Erfahrungsgrenzen hinaus liegt, und folglich für uns nur in unserm Kopfe existirt. Ein solches Ideal der Vernunft ist die intelligibele Welt oder die Verstandeswelt, denn es beruht blofs auf Gründen der reinen Vernunft, welche es allein denkt (G. 126.). Die Absicht des Ideals der Sinnlichkeit ist, dafs Künstler ihre Producte darnach formen und Kenner sie darnach beurtheilen; die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideal ist dagegen, die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges von einem solchen Ideale, als seinem Urbilde, abzuleiten. Sie geben ein unentbehrliches Richtmaafs der Vernunft ab, welche des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen (C. 597. 599, M. I, 689.).

Transſcendentales Ideal.

5. Im Artikel Beſtimmung, 3. g. h. findet man den Begriff von einem Gegenſtande entwickelt, welchen man ſich als den Inbegriff alles Möglichen vorſtellt, der lauter Realitäten enthält, ohne alle wahre Verneinungen und Schranken, welches der Begriff von einem Individuo oder einzelnen Objecte iſt, das durch die bloſse Idee durchgängig beſtimmt iſt, und folglich ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muſs (C. 602,). Man kann ſich aber nie eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daſs man die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Es ſind folglich alle Begriffe der Negationen oder Verneinungen von den Realitäten oder Bejahungen (Poſitionen) abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge, d. h. will man ſich, abgeſehen von aller Erfahrung, vorſtellen, was der Inhalt aller möglichen Dinge ſei, wodurch ſie durchgängig beſtimmt ſind, ſo muſs man ſagen, daſs es Realitäten ſind, indem Negationen nichts zu dem Inhalt wirklich hinzuthun, und nur dadurch das Ding beſtimmen, daſs ſie eine Realität in demſelben aufheben (C. 603. M. I, 695.).

6. Wenn wir uns nun einen Inbegriff aller Beſtimmungen denken, von welchen jedem wirklichen Dinge in der Erfahrung einige, von den andern aber das Gegentheil, d. i. die Negationen derſelben beigelegt werden, ſo daſs daſſelbe dadurch durchgängig beſtimmt wird; ſo können wir dieſen Inbegriff aller Beſtimmungen ein transſcendentales Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung nennen. Es iſt aber dieſes Subſtrat eine Vorſtellung unſrer Vernunft, und enthält lauter Realitäten, folglich iſt es nichts anders, als die Idee

von einem All aller Realitäten. Alle Verneinungen ſind alsdann nichts als Schranken, oder Beſchränkungen (Limitationen), durch Ausſchlieſsung aller der Realitäten, welche noch auſser denen, die das Ding hat, in dem Unbeſchränkten (dem All der Realitäten) gedacht werden (C. 603. M. I, 696.).

7. Jenes Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung iſt alſo der Begriff des Unbeſchränkten, oder Alls aller Realitäten (*ratio realiſſimi*), folglich eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eins, nehmlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört (die Realität, wirkliche Poſition), in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Es iſt alſo ein Ding, das als für ſich beſtehend, nicht als Beſtimmung eines andern gedacht wird. Daher iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung aller übrigen exiſtirenden Dinge zum Grunde liegt. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt, weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff, d. i. eine discurſive Vorſtellung, die nicht Anſchauung iſt, ſondern durch Merkmale gedacht wird, durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und (wie ſonſt nur die Anſchauung) als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird (C. 604. M. I, 697.). Wie aber dieſe Idee eines Alls aller Realität von der Form disjunctiver Vernunftſchlüſſe abgeleitet wird, findet man im Artikel: Idee, transſcendentale.

8. Die Vernunft ſetzt aber mit dieſem Ideal gar nicht voraus, daſs ein ſolches Weſen, wie dieſes Ideal, auch auſser unſerm Kopfe vorhanden ſei. Sondern dieſes Ideal iſt das Urbild (*prototypon*) (die erſte, oder Grundvorſtellung zur Beurtheilung der Vollkommenheit) aller Dinge, welche insgeſamt, als mangelhafte Copeien (*ectypa*)

es nie erreichen (C. 605. M. I, 699.). Da dieses All aller Realitäten als dasjenige angesehen wird, wovon wir alle Bestimmungen der wirklichen Dinge, als Copeien desselben, ableiten, so wird die Möglichkeit dieses Alls als ursprünglich, d. i. als eine solche angesehen, die nicht weiter abgeleitet werden kann. Dieses Ideal ist also das Urwesen (*ens originarium*), das nicht durch ein anderes möglich ist, und in so fern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und in so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*). Alles dieses aber bedeutet nur das Verhältniss der Idee zu Begriffen, aber nicht das Verhältniss eines existirenden Gegenstandes zu andern Dingen, und läfst uns über die Frage, ob ein solches Wesen wirklich vorhanden sei, in völliger Unwissenheit (C. 606. M. I, 700.). Das übrige von diesem Ideal der reinen Vernunft s. im Art: Gott, 38. u. 39.

Ideal des höchsten Guts.

9. Kant nennt diejenige Intelligenz (das vernünftige Wesen), von welcher wir uns die Idee machen, dafs in ihr der moralischvollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts. Das Ideal des höchsten abgeleiteten Guts ist die Glückseligkeit in der Welt, so fern sie mit der Sittlichkeit in genauerm Verhältnisse steht. Es bestehet also aus zwei Elementen: aus

a. der Glückseligkeit in der Welt; und

b. der Sittlichkeit, als Bedingung der Glückseligkeit.

Beide muſs der Tugendhafte als praktischnothwendig verknüpft ansehen, er muſs die Sittlichkeit für die Bedingung der Glückseligkeit oder die Würdigkeit glücklich zu seyn, und die Glückseligkeit als eine, obwohl nicht physische, Folge der Sittlichkeit betrachten. Diese Verknüpfung realisirt allein das Trachten des Menschen nach seiner Bestimmung, d. i. giebt eine intelligibele oder moralische Welt. Da nun aber diese Verknüpfung nicht als in der Natur oder physischen Beschaffenheit der Sinnenwelt gegründet betrachtet werden kann, so muſs sie in dem heiligen Willen des Welturhebers gegründet seyn. Dieser heiſst nun eben das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts, von welchem also die moralische Welt, oder jene Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit als abgeleitet betrachtet werden muſs. Dieses Ideal des höchsten Guts ist also ein Ideal der Vernunft und Sinnlichkeit, und folglich nicht transscendental, sondern nur metaphysisch. Da uns die Sinnenwelt nun eine solche Verknüpfung nicht darbietet, so müssen wir sie von einer künftigen Welt erwarten. Folglich sind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Voraussetzungen (C. 838. M. I, 969.). s. Gut, höchstes und Glaubenssache.

10. Die Welt muſs also als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit dem moralischen Vernunftgebrauch, welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts (s. Gut, höchstes) beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt nun alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie, oder Betrachtung der Zwecke in der

Natur als Absichten eines moralischen Welturhebers. Die Physikotheologie muss aber von sittlicher Ordnung anheben, als einer in dem Wesen der Freiheit des Willens, und nicht durch äussere Gebote eines Herrn der Welt gestifteten Einheit der Glückseligkeit mit der Moralität. Dann bringt auch die Physikotheologie die Zweckmässigkeit der Natur auf Gründe, die mit der innern Möglichkeit der Dinge *a priori* unzertrennlich verknüpft seyn müssen. Dadurch bekommt nun die transscendentale Theologie, d. i. diejenige Gotteserkenntniss, welche das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit, oder, wie es vorher hiess, das transscendentale Ideal der reinen Vernunft zu einem Princip der systematischen Einheit aller Dinge nimmt, objective Realität, d. h. wir sind genöthigt anzunehmen, dass es auch wirklich ausser unsrer Idee ein solches der Idee vollkommen angemessen allervollkommenstes Wesen, als Urheber der Welt, gebe. Dieses Princip verknüpft aber alle Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben (C. 843. f. M. I, 977.), s. Moraltheologie.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. — II. Hauptst. S. 435. — IX. Absch. S. 595. ff. — Methodenlehre II. Hauptst. II. Abschn. S. 838. — S. 843. f.

Idealismus,

idealismus, *idealisme*. Die Methode, die transscendentale Beschaffenheit gewisser oder aller Gegenstände der Sinne und das Verhältniss derselben zu ihrer empirischen Beschaffenheit zu beurtheilen. Die transscendentale Beschaffenheit ist diejenige Beschaffenheit, welche die Dinge haben mögen ausser

der Erfahrungserkenntnifs, die wir von ihrer Beschaffenheit, welches die empirische Beschaffenheit ist, haben mögen. Jene transscendentale Beschaffenheit ist eine solche, die wir uns blofs durch den reinen Verstand vorstellen. Man kann den Idealismus eintheilen in den theoretischen, in so fern er das betrifft, was da ist, und den praktischen, in so fern er das betrifft, was da seyn soll. Der theoretische Idealismus betrifft entweder das Daseyn der Dinge, und kann der logische genannt werden; oder den Zweck der Dinge, und wird der Idealismus der Zweckmäfsigkeit genannt; oder den Werth der Dinge, und heifst der ästhetische Idealismus. Der logische Idealismus erklärt die Gegenstände der Sinne entweder

a. für Dinge an sich selbst, und kann der träumende Idealismus genannt werden; oder

b. für Schein, und heifst der empirische Idealismus, welcher wieder das Daseyn der Gegenstände entweder

α. läugnet, und heifst der dogmatische Idealismus; oder nur

β. bezweifelt, und heifst der problematische Idealismus; oder er erklärt die Gegenstände der Sinne

c. für Erscheinungen, und ist der transscendentale Idealismus.

a. ist der gemeine, α. Berkleys, β. Descartes, c. Kants Lehrbegriff.

1. Aesthetischer, die Geringschätzung des wirklichen Werths der Dinge, und

ein Gefallen an den eingebildeten Hirngespinsten, oder einer durch unsere Einbildung gemachten Vorstellung von der Welt, die nach unserm Sinne besser wäre. Z. B. alle ehrliche Leute sollten in Kutschen fahren. Mit diesem Idealismus beschäftigen sich die Romane (Nach einem Manuscript von Kant).

2. Critischer, formaler, transscendentaler, welcher die Erscheinungen (sinnlichen Gegenstände) nicht für Sachen (Dinge an sich), sondern blosse Vorstellungsarten erkläret (Pr. 75.); oder, der Lehrbegriff, dass alles, was im Raum oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen und nicht Dinge an sich selbst sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben (C. 519. M. I, 593. u. C. 369.).

Dieser Idealismus ist es, welchen Kant behauptet, durch seine ganze transscendentale Aesthetik beweiset (C. 33. ff. s. Aesthetik), und als die einzig mögliche Theorie, die alle metaphysischen Schwierigkeiten auflöset, nicht etwa als erklärende Hypothese aufgestellt, sondern unumstösslich als Wahrheit bewiesen hat. Er lehrt: dass Raum und Zeit blosse sinnliche Formen unserer Anschauungen sind, welche Bedingungen *a priori* enthalten, unter denen allein Dinge für uns äussere und innere Gegenstände seyn können, die ohne diese Bedingungen an sich nichts sind. Wäre das nicht,

so könnten wir *a priori* ganz und gar nichts über äussere Objecte synthetisch urtheilen.

Dieses ist das wahre beweisende Moment, oder das, worin die ganze Kraft des Beweises (*nervus probandi*) liegt, dass Raum und Zeit mit allem, was darinnen ist, uns nur als Dinge an sich vorkommen, aber eigentlich nur Vorstellungen sind, die wir haben, doch so, dass die Gegenstände, die in Raum und Zeit sind, weil sie nicht ganz durch unser Vorstellungsvermögen selbst gewirkt werden, Erscheinungen heissen. Wären nehmlich die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich selbst, so könnten wir vorher, ehe wir sie kennen gelernt hätten, also noch vor der Erfahrung (*a priori*) ganz und gar nicht, besonders nicht über äussere Gegenstände, synthetisch urtheilen. Was in dem Begriff vom Gegenstande liegt, könnten wir zwar logisch entwickeln, aber das gäbe nur analytische Urtheile; über das, was in unserm Gemüth vorgehet, könnten wir allenfalls etwas auszumachen meinen, getäuscht davon, dass die Erfahrung nur äussere Objecte betreffe. Aber wie sollte es möglich seyn, dass wir von äussern Gegenständen etwas ausmachen könnten, was nicht in dem Begriff von diesen Gegenständen läge, und was wir auch nicht aus der Erfahrung hätten kennen lernen, z. B. dass die Winkel in jedem hölzernen, eisernen, messingenen u. s. w. Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, und dass in ihnen jederzeit die grösste Seite dem grössten Winkel gegenüber liegt. Dies liegt doch nicht im Begriff vom Triangel, sondern wir erkennen es dadurch, dass wir uns einen Triangel in der Anschauung vorstellen. Kein Tischler kann mir einen zweieckigten Tisch machen, vorausgesetzt, dass die Seiten geradlinigt sind. Ich würde demjenigen ins Gesicht lachen, der mir versichern wollte, es existire irgendwo ein Künstler, der dies

könne. Ein Tisch muss wenigstens drei Ecken und drei Seiten haben, wenn seine Seiten nicht gebogen seyn sollen, weil nehmlich zwei gerade Linien keine Ebene und also auch kein Tischblatt einschliessen. Eben so behaupte ich, jeder dreifüssige Tisch steht immer fest, ohne zu wackeln, aber ein vierfüssiger wackelt zuweilen, und man muss dem einen Fuss alsdann etwas unterlegen, wenn der Tisch fest stehen soll. Denn drei Puncte liegen immer in Einer Ebene, welches die Anschauung lehrt, wenn man sich drei Puncte in beliebigen Lagen gegen einander, und eine Ebene durch sie gelegt vorstellen will. Kommt nun noch der vierte Fuss zu den drei übrigen Füssen des Tisches, also ein vierter Endpunct, so kann dieser auch in einer andern und gar nicht in der Ebene der drei übrigen Endpuncte der drei andern Füsse liegen. Und dann muss ich etwas unterlegen, damit der Endpunct dadurch in die Ebene kömmt, worin die Endpuncte der drei andern Füsse liegen, wenn nehmlich der Fussboden etwa nicht eine vollkommene Ebene ist, oder die Füsse nicht gleich lang sind. Wie könnten wir nun das alles ohne alle Erfahrung von jedem vorkommenden Fall vorher wissen, wenn Zeit und Raum, und was darinne ist, Dinge an sich selbst wären. Nun bleibt aber nichts anders übrig, sind Raum und Zeit nicht für sich selbst bestehende oder an den Dingen haftende Beschaffenheiten der Dinge an sich, so müssen sie uns selbst anhängende Formen seyn *).

*) Ein Recensent in der Allg. Deutsch. Bibl. meint zwar, es gebe noch ein Drittes, nehmlich, wir wissens nicht, wo Raum und Zeit her sind. Allein unsere Unwissenheit erklärt nichts. Der Philosoph muss aber wenigstens zeigen, dass wir das, worüber wir in Unwissenheit sind, nicht wissen können Er muss ferner zeigen, wie wir vor der Erfahrung von Dingen etwas wissen können; und zwar wie diese Kenntnisse Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben können. Dies können sie aber doch nur

Sind aber Raum und Zeit blofs folche Formen unfrer Anfchauungen, fo mufs alles, was in denfelben ift, fich nach den Gefetzen derfelben richten, und diefe Gefetze müffen wir nothwendig, vor aller Erfahrung, aus uns felbft erkennen können, da Raum und Zeit uns ftets und überall ankleben, und wir durch reine Anfchauung derfelben, vermittelft unfrer Einbildungskraft, alle Gefetze derfelben unabhängig von aller Erfahrung entdecken und uns vorftellen können.

Es ift alfo ungezweifelt gewifs, und nicht blofs möglich, oder auch etwa nur wahrfcheinlich, dafs Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller (äufsern und innern) Erfahrung, d. i. das, ohne welches es gar keine äufsere und innere Erfahrung geben kann, alfo blofs fubiective oder in uns felbft liegende Bedingungen aller unfrer Anfchauungen find. Folglich find alle Gegenftände in Raum und Zeit, als folche durch Raum und Zeit beftimmte Gegenftände, blofse Erfcheinungen, die durch unfere Sinnlichkeit möglich werden, nehmlich durch die Eindrücke auf unfere Sinne, und durch die Form, die fie vermöge der Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit annehmen. Diefe Erfcheinungen find als Wahrnehmungen nur in uns wirklich, fie find blofse Vorftellungen, die aufser uns nicht exiftiren können (M. I, 601. C. 521. f.) Aber fie find nicht, als folche, Dinge an fich felbft. Daher läfst fich nun vieles, was ihre Form betrifft, *a priori* von ihnen fagen. Von den Dingen an

dadurch haben, wenn unfre Vorftellungen fich nicht durchgängig nach den Dingen, fondern umgekehrt die Dinge fich nach unfern Vorftellungen richten müffen; d. h. aber wenn gewiffe Formen diefer Dinge aus unferm Erkenntnifsvermögen felbft entfpringen, und diefe Dinge alfo blofs Vorftellungen und nicht etwas an und für fich felbft find.

ſich ſelbſt aber, die dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mögen, und machen, daſs wir ſolche Eindrücke erhalten, können wir niemals das Mindeſte wiſſen (C. 64. f. M. I, 75.).

Dieſer critiſche Idealismus, oder dieſe Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit und der darin befindlichen Gegenſtände, wird ferner dadurch beſtätigt,

daſs in der Anſchauung nichts als Verhältniſſe erkannt werden.

Wir wollen z. B. einen Cörper nehmen, ſo beſtimme ich ihn durch, oder gebe von ihm an, nichts als Verhältniſſe, d. i. ich beſtimme ihn durch etwas anders, was er nicht ſelbſt iſt. Ich ſage, der Cörper iſt an dem und dem Ort gegenwärtig, ich beſtimme ihn alſo durch den Ort; aber was an dem Ort an und für ſich ſelbſt gegenwärtig iſt, kann ich nicht angeben. Wollte ich ſagen, es iſt das, was den Raum erfüllt, ſo beſtimme ich ihn ja wieder durch den Raum, und die Erfüllung deſſelben; was aber das Ding nun unabhängig von jedem andern Dinge, das heiſst eben an und für ſich ſelbſt, ſeyn mag, das kann ich niemals angeben. Eben ſo kann ich einen Cörper dadurch beſtimmen, daſs ich ſage, er bewegt ſich, oder verändert ſeinen Ort, das iſt aber wieder etwas, was mit dem Cörper in Beziehung auf den Ort vorgeht; was mag das nun aber in dem Cörper ſelbſt wirken, ohne alle Beziehung? Das kann ich wieder nicht angeben. Nun wird durch bloſse Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich ſelbſt erkannt, ſondern bloſs, was ſie in Beziehung auf etwas anderes iſt. Hieraus folgt, daſs, da uns durch den äuſsern Sinn, oder die Fähigkeit, äuſsere Eindrücke zu erhalten, nichts als bloſs ſolche Verhältniſsvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniſs

eines Gegenstandes zum Subject in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Object an sich zukommt.

Mit der innern Anschauung ist es eben so bewandt. Wir wollen z. B. annehmen, wir hätten jetzt einen Cörper in Gedanken, d. i. wir machten uns eine Vorstellung von ihm in unserm innern Sinne, es sei nun ein Bild durch die Einbildungskraft, ohne daſs uns ein Cörper wirklich gegenwärtig wäre, oder durch den Verstand, d. i. einen Begriff; so machen in diesem Bilde oder Begriffe zuvörderst die Vorstellungen äuſserer Sinne den eigentlichen Stoff aus. Denn wir haben die Merkmale des Cörpers, seinem Inhalt oder seiner Materie nach, alle durch den äuſsern Sinn empfangen. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt sind ja das, was wir uns jetzt in unserm Gemüth vorstellen, und sie sind nichts als räumliche Vorstellungen, folglich ist es mit diesem Bilde oder Begriffe in der bloſsen Zeit eben so, wie mit dem Cörper selbst; wir stellen uns bloſs Verhältnisse vor, und nie eine Eigenschaft oder Beschaffenheit, die das Ding an sich hat, ohne Beziehung auf ein anderes Ding. Aber dieses Bild, diesen Begriff, machen wir uns auch zu einer bestimmten Zeit, jetzt, und wir beschäftigen uns damit eine bestimmte Zeit hindurch, auch müssen wir, wenn wir uns jetzt einen bestimmten Cörper, z. B. einen Ofen denken, ihn in eine bestimmte Zeit setzen, in der er wirklich vorhanden ist, oder war. Die Zeit selbst aber geht dem Bewuſstseyn unserer jetzigen Vorstellung als Erfahrungsgegenstandes vorher; denn ich kann mir sehr wohl denken, daſs wir die gegenwärtige Zeit erlebt hätten, ohne daſs der Ofen, an welchen wir denken, wirklich vorhanden wäre, aber ich kann mir nicht denken, daſs ein Ofen wirklich wäre, ohne es zu irgend einer Zeit zu seyn. Eben so ist es auch mit dem Begriff von ihm, den ich nicht haben kann, ohne ihn zu irgend einer Zeit zu

haben. Die Zeit, wie wir ſehen, iſt alſo die formale Bedingung der Art, wie wir unſere Vorſtellungen ins Gemüth ſetzen, d. h. die Zeit iſt die Form, ohne welche die Bilder unſerer Einbildungskraft, unſre Begriffe, und ſelbſt die wirklichen Gegenſtände derſelben nicht ſtatt finden können, nicht möglich ſind. Die Zeit aber giebt dieſen Vorſtellungen wieder nichts als Verhältniſſe. Z. B. ich dachte erſt an ganz andere Dinge, dann an den Ofen, dann wieder an etwas anderes; der Ofen ſelbſt, den ich dachte, ſtand nicht immer an dem Ort, wo er jetzt ſteht, ſondern es ſtand erſt ein anderer Ofen daſelbſt, oder gar kein Ofen, und irgend etwas anderes oder nichts, und er wird wahrlich nicht immer da ſtehen, ſondern den Ort räumen müſſen, und etwas anderes wird an ſeine Stelle treten, wäre es auch nur die Luft, die keinen leeren Raum hier, auf unſerer Erde, unerfüllt läſst. Dies ſind alles Verhältniſſe des Nacheinanderſeyns. Eben ſo denke ich mit denen, welchen ich etwas erzähle, einerlei, und die Sonne und die Sterne am Himmel ſind mit uns allen zugleich da, und wir können ſagen, zu unſrer Zeit exiſtirte ein guter König, groſse Helden u. ſ. w. Dies ſind Verhältniſſe des Zugleichſeyns. Endlich habe ich mich eine Zeitlang, und ich glaube, lange genug, mit dieſen Vorſtellungen beſchäftigt, und auch wir ſelbſt, als Erdbewohner, dauern von da an, da wir es wurden, bis dahin, da wir aufhören es zu ſeyn, eine Zeit hindurch. Das ſind Verhältniſſe des Dauerns oder Beharrens, oder des Zugleichſeyns mit vielem andern, was bloſs nach einander iſt. Eine alte Eiche hat lange gedauert, wenn ſie gefällt wird, und wir denken uns, wenn wir ſie fällen ſehen, mit einem gewiſſen rührenden Gefühl, alle die Veränderungen ſo vieler Jahrhunderte, während welcher ſie da ſtand und vegetirte.

Wir wollen nun ſehen, was aus dem allen folgt. Wir haben uns daran erinnert, daſs wir

uns der Dinge in Raum und Zeit bewuſst werden können, noch ehe wir ſie denken, oder einen Gedanken darüber haben; das was allem Denken des Gegenſtandes vorhergehet, iſt die Anſchauung deſſelben. Wenn aber dieſe Anſchauung nichts als Verhältniſſe enthält, ſo iſt es nicht der Gegenſtand, den wir anſchauen, ſondern ſeine Form. Wir erkennen nehmlich durch ſolche Verhältniſſe gar nicht, was angeſchauet wird, ſondern wie, in welcher Ordnung, Verbindung u. ſ. w. es angeſchauet wird, welches die Form, aber nicht den Inhalt, betrifft. Denn die Form iſt eben das, was macht, daſs das Mannigfaltige eines gewiſſen Gegenſtandes in gewiſſe Verhältniſſe geordnet iſt. Folglich iſt die Zeit eben ſo, wie der Raum, eine ſolche Form, in der ſich das Mannigfaltige der Gegenſtände ſo ordnet, daſs ſie als nacheinander, zugleich und fortdauernd können vorgeſtellt werden. Nun ſtellt die Zeit ſelbſt nichts vor, ſondern es muſs erſt etwas anders im Gemüth, z. B. Gedanken, oder durch daſſelbe etwas als auſser dem Gemüth befindlich, z. B. Cörper, vorgeſtellt werden, damit es das Gemüth in die Zeit ſetzen kann. Dies Vorſtellen von Etwas als auſser dem Gemüth befindlich, und in die Zeit hinein, iſt aber ſelbſt eine Wirkung des Gemüths. Folglich iſt die Zeit nichts anders, als die Form, unter welcher das Gemüth ſich ſeiner eigenen Thätigkeit bewuſst wird, wie es von ſeiner eigenen Thätigkeit Eindrücke erhält. Da nun die Wirkung dieſer Thätigkeit ſich nothwendig in unſerm Gemüth vorfinden muſs, ſo iſt das Bewuſstſeyn dieſer Wirkungen ein innerer Sinn, durch welchen wir die Thätigkeit unſeres eigenen Gemüths wahrnehmen, oder in welchem uns dieſe Wirkungen des Gemüths erſcheinen, und die Zeit iſt die Form dieſes innern Sinnes. Ich ſage die Wirkungen des Gemüths erſcheinen uns in dieſem innern Sinne; denn alles, was durch einen Sinn vorgeſtellet wird, iſt in ſo fern jederzeit Erſcheinung

oder sinnliche Vorstellung, nicht aber etwa das Ding selbst, welches erscheint. Man müsste also entweder läugnen, dass wir einen innern Sinn haben, und behaupten, wir schaueten uns selbst innerlich so an, wie wir an uns selbst sind, wenn wir uns auch nicht anschauen. Das heisst, unsere Erkenntniss von uns selbst müsste gar nicht durch innere Eindrücke auf einen innern Sinn entspringen, nicht leidend oder passiv seyn, sondern ganz so selbstthätig, wie unser Verstand ist, wenn er denkt, d. i. ganz activ und intellectuell. Oder man muss zugeben, dass wir uns nur anschauen, wie wir uns selbst durch einen innern Sinn erscheinen. Nun hat das Letztere allerdings seine Schwierigkeit; denn, wie ist es möglich, dass dasjenige Subject, welches die Erscheinungen anschauet, sich selbst erscheinen kann? Allein diese Schwierigkeit wird dadurch doch nicht gehoben, dass wir uns vorstellen, wir schaueten uns an so, wie wir wirklich sind. Es kömmt uns zwar vor, als beschäftigten wir uns in Gedanken mit unserm wirklichen Ich, und als nähmen wir uns selbst wirklich so wahr, wie wir sind. Allein, das ist mit den Cörpern im Grunde derselbe Fall. Wir müssen in uns zweierlei Selbstbewusstseyn unterscheiden. Eins, vermöge dessen wir immer dasselbe Ich sind, und eins, vermöge dessen wir immer anders und anders sind. Das erste ist die reine Vorstellung: Ich, die alle unsere Vorstellungen begleitet, an die wir alle übrige Vorstellungen knüpfen, und welches macht, dass wir uns bewusst sind, dass wir noch dieselben Personen sind, die wir gestern und ehegestern waren. Dieses Ich ist eine Verstandesvorstellung und kein Sinn, und zwar die einfachste Vorstellung, in der sich weiter kein Mannigfaltiges, keine Merkmale unterscheiden lassen. Kant nennt sie auch das reine Selbstbewusstseyn (die reelle Apperception), weil es nicht durch die Erfahrung in uns kömmt, sondern dasselbe alle Erfahrung erst möglich macht,

und ihr vorhergeht, indem es nothwendig ist; weil ich mir schlechterdings nicht vorstellen kann, dafs Ich nicht Ich seyn könnte, und indem es auch allgemein ist, weil ich keine Gedanken und keine Erfahrung haben kann, ohne die Vorstellung, dafs Ich es bin, der sie hat. In diesem Ich, haben nun manche geglaubt, schaueten sie sich selbst, ihr eigenes Selbst an. Allein dieses Ich ist gar keine Anschauung, denn in jeder Anschauung müssen unzählige Theilvorstellungen seyn, allein diese Vorstellung des Ichs ist ganz einfach. Sollten wir aber in diesem Ich etwa unsern innern Zustand anschauen, was wir denken, uns imaginiren, fühlen u. s. w., so müfste dieses Mannigfaltige in uns ohne alle Aufmerksamkeit darauf und Wahrnehmung desselben, blofs aus jenem einfachen Ich, von uns erkannt werden, weil dann dieses einfache Ich alles jenes Mannigfaltige ganz selbstthätig, ganz activ, ohne dafs etwas auf unsern innern Sinn wirkte, hervorbringen müfste. Aber es giebt, aufser jenem reinen Ich, noch ein veränderliches Ich, nehmlich ein empirisches Bewufstseyn unsrer selbst. Das ist der innere Sinn, in welchem eine unaufhörliche Veränderung unsers Ichs, ein unaufhörlicher Flufs an jenem innern fortdauernden einfachen Ich wahrgenommen wird. Diese Veränderungen schauen wir an, in diesem veränderlichen Zustande, welchen wir auch unser empirisches Ich nennen können, sind unzählige Theilvorstellungen anzutreffen, und dieses ist folglich Anschauung. Dieses immer Wechselnde müssen wir wahrnehmen, also durch einen Sinn uns desselben bewufst werden, oder es an jenes einfache Ich knüpfen. Dies Knüpfen an das Ich ist etwas Actives, aber das Einwirken meines vorstellenden Vermögens, das ich an sich selbst nicht kenne, auf meinen Sinn, ist für mich, wenn ich seine Wirkungen, die Vorstellungen, wahrnehme, ein passiver, leidender, Zustand, also nehme ich sie sinnlich wahr. Das Vermögen, sich seiner Vorstellungen bewufst zu werden,

faſst alſo die Einwirkungen des vorſtellenden Vermögens aufs Gemüth auf (apprehendirt ſie); folglich müſſen ſie auch vorher das Gemüth afficirt, oder Eindrücke auf daſſelbe gemacht haben. Dieſe Eindrücke ordnen ſich beim Auffaſſen derſelben in die Form der Zeit, die ſchon vorher, als Anlage, im Gemüth zum Grunde liegt, und dann ſchauen wir uns ſelbſt oder unſern innern Zuſtand an, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, ſondern wie wir durch uns ſelbſt von innen afficirt werden, oder wie wir uns ſelbſt innerlich erſcheinen (C. 66. ff. M. I, 76.), ſ. Ich und Apperception.

Es iſt auch ein groſser Unterſchied zwiſchen Schein und Erſcheinung. Man könnte nehmlich den Einwurf machen, wenn die Anſchauung in Raum und Zeit ſowohl die äuſsern Objecte, als auch unſer eigenes Gemüth ſo vorſtellt, wie ſie unſere Sinne afficiren, d. i. wie ſie uns erſcheinen,

> ſo wird ja die Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt.

Man hatte nehmlich alle philoſophiſche Einſicht von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs dadurch verdorben, daſs man die Sinnlichkeit bloſs in eine verworrene Vorſtellungsart ſetzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieſer unſrer Vorſtellung zum klaren Bewuſstſeyn zu bringen. Dagegen hat Kant bewieſen, daſs Sinnlichkeit nicht in dieſem logiſchen Unterſchiede, ſondern in dem genetiſchen, d. h. in dem, der die Erzeugung der Erkenntniſs oder ihren Urſprung betrifft, beſtehet. Er hat gezeigt, daſs ſinnliche Erkenntniſs die Dinge gar nicht vorſtellt, wie ſie ſind, ſondern nur die Art, wie ſie unſern Sinn afficiren, und, daſs alſo durch ſie bloſs Erſcheinungen, und nicht die Sachen ſelbſt

dem Verstande zur Reflexion oder zum Nachdenken darüber gegeben werden. Nun macht man den Einwurf: sein Lehrbegriff verwandle folglich alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein (Pr. 64. f.).

Allein in der Erscheinung werden ja jederzeit die Objecte (sowohl die Gegenstände äusserer Anschauung, als alle Veränderungen in der Zeit, so wie der innere Sinn diese Veränderungen vorstellt), als etwas wirklich gegebenes angesehen, und wir sind ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Die Erscheinung beruhet auf den Sinnen, und eben das, dass sie nur durch Eindrücke auf die Sinne möglich ist, macht sie zur Erscheinung, und unterscheidet sie von dem Gegenstande selbst, wie er seyn möchte, wenn er nicht durch sinnliche Eindrücke, sondern unmittelbar selbst wahrgenommen würde. Der Begriff der Erscheinung drückt also das Verhältniss der Anschauungsart des Subjects zu dem gegebenen Gegenstande aus. So sagt Kant nicht, die Cörper (d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche ihr Einfluss auf unsre äussern Sinne uns verschafft Pr. 62.) scheinen blos ausser mir zu seyn, sie sind wirklich im Raume, d. h. gewisse Gegenstände stehen unter der Bedingung der Form des Raumes, und scheinen nicht blos darunter zu stehen. Wenn wir ihnen aber die Benennung eines Cörpers geben, so bedeutet dieses Wort blos die Erscheinung eines uns unbekannten, aber nicht destoweniger (in der Erscheinung) wirklichen Gegenstandes. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äussere nennen, und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde; so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist

es auch mit der Zeit. Kant ſagt nicht, meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewuſstſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daſs die Beſchaffenheit der Zeit, ohne welche ich mir die Seele gar nicht als vorhanden denken kann, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſem Gegenſtande, als einem Dinge an ſich, liege. Es wäre alſo meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſoll, bloſsen Schein machte. Dieſes geſchieht aber nicht nach unſerm Grundſatz, vermöge deſſen alle unſere ſinnlichen Anſchauungen eben ſowohl Vorſtellungen ſind, als unſere Gedanken. Jener Raum ſelbſt aber, ſamt dieſer Zeit, und, zugleich mit beiden, alles was ſich in denſelben befindet, ſind doch keine Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht auſser unſerm Gemüth exiſtiren. Auch die innere und ſinnliche Anſchauung unſers Gemüths (als Gegenſtandes des Bewuſstſeyns), deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, iſt nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens iſt gegeben worden. Das Daſeyn dieſer innern Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kann. In dem Raume aber und in der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandſchaft mit dem Traume genugſam unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen (C. 520. f. M. I, 595.). Aber umgekehrt, wenn man Raum und Zeit für Dinge an ſich, oder etwas in den Dingen an ſich halten wollte, weil es uns in der Erfahrung ſo vorkömmt, da ſie doch nur Vorſtellungs-

formen sind, dann würden wir sie falsch beurtheilen, und das würde ein Schein seyn, und alles in Raum und Zeit würde für uns den trüglichen Schein haben, dass sie Dinge an sich sind; wir würden dann Raum und Zeit und die ganze Cörperwelt und unsere eigene Seele für das halten, was sie uns bloss scheinen zu seyn, nehmlich Dinge an sich selbst, und nicht für das, was sie wirklich sind, sinnliche Gegenstände, oder solche, die uns durch die Sinne gegeben werden, also Vorstellungen, die durch unsere Sinnlichkeit entspringen, und ohne unsere Sinnlichkeit nicht seyn würden. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die den Dingen an sich selbst anhängen, und nur als Eigenschaften derselben möglich sind, oder auch als Behälter, in denen alle Dinge sich befinden, und die Ungereimtheiten überdenkt, in die man sich damit verwickelt, so kann man leicht auf den Gedanken gerathen, dass die Cörper nichts als Schein sind. Dann giebt es zwei unendliche Dinge, Raum und Zeit, die nicht Substanzen oder für sich bestehende Dinge sind, an denen ihr Zustand wechselt, obwohl sie doch wie die Substanzen immer fortdauern; in denen zwar immer alles anders ist, die aber doch immer dieselben sind, von denen sich nicht sagen lässt, was sie sind, und ohne die doch nichts anders seyn kann; die nicht in den Dingen sind, weil sie bleiben, wenn man auch die Dinge daraus wegnimmt, und die doch in der Erfahrung rein von aller Materie nirgends zu finden sind.

Berkley, ein Engländischer Philosoph, behauptete daher auch, die Cörper wären blosser Schein (s. Berkley), und er ist auch nicht anders zu widerlegen, als durch die Behauptung, dass überhaupt keine Cörperwelt seyn würde ohne Raum, dass aller Raum eine Form unserer Vorstellungen, und folglich alles im Raum sinnliche Vorstellung sei, die allerdings wirklich ist, ja so

gewifs wirklich ist, dafs ihre Wirklichkeit die einzige ist, die wir begreifen können; indem wirklich seyn eben heifst, zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort, oder irgendwann und irgendwo seyn. Wäre das nicht, so hinge ja unsere eigene Existenz von der für sich bestehenden Realität eines solchen Undinges ab, wie die Zeit wäre, wenn sie ein Ding an sich selbst, und nicht eine Form unseres Vorstellens wäre. Dann wäre unsere Existenz selbst nichts als Schein, eine Ungereimtheit, welche zu behaupten sich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen lassen. So aber erkennen wir unser Daseyn nur so, wie wir uns selbst in der Zeit erscheinen, wodurch dieses Daseyn erstlich als für uns erkennbare Wirklichkeit in der Erfahrung ganz sicher wird, zweitens aber auch, es uns nicht unmöglich wird, unser Daseyn als das Daseyn eines Dinges an sich in einer nicht sinnlichen Welt zu denken, und diesen Gedanken so gewifs für Wahrheit zu erkennen, so gewifs wir moralisch handelnde Wesen sind, die als solche nicht Sinnenwesen seyn können, indem die Sinnenwesen keiner Zurechnung, und folglich auch keiner Moralität fähig sind.

Auch in der Erfahrung selbst kann ein Unterschied gemacht werden zwischen dem wirklichen Gegenstande oder Dinge an sich und der Erscheinung oder der Beziehung einer Vorstellung auf unsern Sinn. So nennt man in der Erfahrung die Rose das **Ding an sich**, und die rothe Farbe, oder den Geruch derselben, die **Erscheinung**, weil Farbe und Geruch wegfällt für den, der kein Gefühl und keinen Geruch hat. Aber der Schein ist niemals etwas an dem Gegenstande, sondern etwas in dem Urtheile des Wahrnehmenden. Dieser legt etwas, was von seinem Sinn herrührt, dem Gegenstande bei, und das nennt man dann den Schein. So sieht man den Planeten Saturn zuweilen mit zwei Henkeln; wer darum glaubt,

dafs dieser Planet wirklich zwei Henkel habe, den täufcht der Schein. Wer aber weifs, dafs diefe Henkel davon herrühren, dafs Saturn einen Ring hat, und dafs, wenn diefer Planet mit feinem Ringe eine gewiffe Lage gegen unfer Auge hat, fo dafs es nur die beiden über die Kugel hinausftehenden Stücken diefes Ringes fehen kann, der fiehet zwar immer noch Henkel, aber er fagt, diefes ift eine Erfcheinung. Was nehmlich gar nicht am Gegenftande an fich felbft, jederzeit aber im Verhältniffe deffelben zum Subject anzutreffen, und von der Vorftellung des Gegenftandes unzertrennlich ift, nennen wir Erfcheinung. Nun werden Raum und Zeit auch fo den Gegenftänden der Sinne, als folchen, mit Recht beigelegt, und folglich müffen wir fagen, die Gegenftände der Sinne find Erfcheinungen, d. i. Vorftellungen, welche die Dinge in uns wirken, indem fie unfere Sinne afficiren (Pr. 63.), und wenn ich das weifs, fo ift darin kein Schein. Da ich aber, durch die Natur meiner Sinnlichkeit genöthigt, fie jederzeit im Raum und in der Zeit vorhanden erkennen mufs, fo kann ich mich nie ganz von der Vorftellung lofs machen, als befänden fich die Gegenftände überhaupt im Raum und in der Zeit, ja als müfste alles, wenn es auch nicht finnlich ift, im Raum und in der Zeit feyn, felbft die Gegenftände, die wir nicht anfchauen. So täufcht uns diefer Schein, wenn wir wirklich diefer Vorftellung in unferm Urtheile folgen; fo wie es Schein ift, wenn wir der Rofe an fich die Röthe, dem Saturn die Henkel, und allen Gegenftänden aufser unfern Gedanken die Ausdehnung beilegen (C. 69. ff. M. I, 77.).

Wenn Kant dagegen proteftirt, dafs diefes Idealismus fei, fo will er fagen, es fei kein dogmatifcher Idealismus, welcher das Dafeyn der Gegenftände für falfch und unmöglich erklärt, fondern gerade das Gegentheil von demfelben. Denn er behauptet, die Gegenftände im Raume find wirklich vorhanden und möglich. (Pr. 63.).

Dafs man, unbeschadet der wirklichen Existenz äufserer Dinge von einer Menge Prädicate sagen könne, sie gehöreten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten aufser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Descartes bemerkte, nach Anleitung mehrerer Alten, dafs unsere Empfindungen mit der Natur und Beschaffenheit der Gegenstände nicht allemal völlig übereinstimmen. Locke erweiterte, oder vielmehr bestimmte dies näher dahin, dafs die Beschaffenheiten (Qualitäten) der Dinge in erste (*primarias*) und zweite (*secundarias*) sich bequem unterscheiden lassen. Zu jenen gehört Ausdehnung, Ort, Raum, mit allem, was ihm anhänglich ist, nehmlich Undurchdringlichkeit oder Materialität und Gestalt, und Beweglichkeit; zu diesen Wärme, Farben, Gerüche, Töne und Geschmack. Jene wären reelle Qualitäten der Gegenstände, und die Empfindungen und Vorstellungen derselben entsprächen jenen Gegenständen; diese hingegen wären blofs scheinbar durch Organenmechanismus hervorgebracht, übrigens den Gegenständen nicht ähnlich. Jene finden wir unter allen möglichen Veränderungen stets bei den Cörpern, diese hingegen gehen und kommen, mithin erhelle klar, dafs die zweiten Qualitäten in den ersten sich gründen (Tiedemann Geist der specul. Phil. 6. Band. S. 275. *Locke de l'Entendem.* II. ch. 8. §. 9. ff.). Kant rechnet aber die Qualitäten der Cörper, die man *primarias* nennt, auch mit zu blofsen Erscheinungen. Man kann dawider auch nicht den mindesten Grund der Unzuläfsigkeit anführen. Und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Gegenstande an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein (dogmatischer) Idealist heifsen kann; so wenig kann Kants Lehrbegriff

dogmatisch idealistisch heissen. Denn deshalb, weil er findet, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Cörpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören, ist seine Behauptung noch kein dogmatischer Idealismus; denn dann müsste er die Existenz des Dinges, welches erscheint, aufheben. Das thut aber Kant nicht, sondern zeigt nur, dass wir das Ding, welches erscheint, wie es an sich selbst sei, durch Sinne nicht erkennen können (Pr. 63. f.).

Man hat Kants Behauptung darum für einen dogmatischen Idealismus erklärt, weil er nicht sagt, dass die Vorstellung vom Raum dem Gegenstande an sich selbst, oder welches erscheint, völlig ähnlich sei. Denn dass sie dem Verhältnisse unsrer Sinnlichkeit zu den Objecten (den Erscheinungen des Dinges an sich) vollkommen gemäss sei, hat er behauptet. Allein mit jener Behauptung kann man keinen Sinn verbinden. Es wäre eben so, als wenn man behaupten wollte, dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers eine Aehnlichkeit habe, der diese Empfindung in mir erregt (Pr. 64.).

Kants transscendentaler Idealismus ist also darin von dem dogmatischen wesentlich verschieden, dass der letztere behauptet: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit; Kant hingegen behauptet: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist zwar nur Erkenntniss der Erscheinungen, aber die einzige Erkenntniss für uns, in der Wahrheit ist; alle Erkenntniss aber aus blossen Begriffen des reinen Verstandes und der Vernunft ist nichts als lauter Schein (Pr. 205.).

Es ist nun die Frage, warum hat denn Kant seine Behauptung einen Idealismus genannt, da sie doch das gerade Gegentheil vom dogmatischen Idealismus ist (Pr. 206.)?

Raum und Zeit, sagt Kant, samt den in denselben befindlichen Dingen sind nicht die Dinge und deren Eigenschaften an sich selbst. Bis so weit stimmt Kant mit den dogmatischen Idealisten vollkommen überein. Allein diese sahen nicht bloss die Dinge im Raum, sondern den Raum selbst für eine bloss empirische Vorstellung an. Kant dagegen zeigte zuerst, dass der Raum und die Zeit, samt allen ihren Bestimmungen, von uns *a priori* erkannt werden können; weil uns nehmlich Raum und Zeit vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Formen unsrer Sinnlichkeit beiwohnen, und alle Anschauung derselben, mithin auch dessen, was in ihnen enthalten ist, als Erscheinungen, möglich machen. Was nun hieraus für beide so wesentlich verschiedene Arten des Idealismus folge, findet man im Artikel: Berkley, 7.

Der eigentliche oder dogmatische Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, nehmlich die, bloss Erkenntniss des Übersinnlichen für die einzig wahre und mögliche auszugeben. Kants transscendentaler oder critischer Idealismus hat lediglich eine vernünftige und speculative Absicht, nehmlich die, zu begreifen, wie es möglich ist, dass Gegenstände der Erfahrung *a priori* erkannt werden können. Dies ist ein Problem, das vor Kant noch Niemand aufgelöset, ja nicht einmal zur Beantwortung aufgegeben hatte. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische oder dogmatische Idealismus, der immer aus unsern Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) eine intellectuelle Anschauung schloss. So stellt sich Plato vor, das Denken bestehe im Zurückziehen vom Cör-

per, und in einer Richtung desselben auf die allgemeinen Begriffe und Ideen; es sei ähnlich dem Empfinden, es sei ein Annähern zum Intelligibeln, ein Berühren des Intelligibeln (*Plat. Phaed.* Tiedemann Geist der spec. Phil. 2. B. S. 183. f.). Plato und alle Idealisten mit ihm liessen sich nicht einfallen, dass Sinne auch *a priori* anschauen, und hielten daher auch die Erkenntniss der unveränderlichen Wahrheiten der Geometrie für ein Anschauen des Intelligibeln durch den Verstand (Pr. 207, *).

Kants sogenannter eigentlicher critischer Idealismus ist also von ganz eigenthümlicher Art, nehmlich so beschaffen, dass er den gewöhnlichen (dogmatischen) umstürzt, dass durch ihn alle Erkenntniss *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst allgemeine Gültigkeit (objective Realität) bekömmt. Diese objective Realität unsrer Erkenntniss *a priori* könnte, ohne diese von Kant bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit (oder dass sie aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringen, und an sich selbst nicht existiren), selbst von den eifrigsten Realisten (Vertheidigern der Behauptung, dass die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich selbst sind), nicht behauptet werden. Bei solcher Bewandniss der Sachen wäre es gut, um allen Missverstand zu verhüten, dass man diese Theorie anders benennen könnte, aber es will sich doch nicht thun lassen, die Benennung ganz abzuändern. Kant schlägt daher die Benennung des formalen oder critischen Idealismus vor, um ihn vom dogmatischen des Berkley, und vom skeptischen des Descartes zu unterscheiden (Pr. 207. f.). Die wichtigen Folgerungen aus diesem Idealismus in der Lehre von der Freiheit findet man in diesem Artikel und im Art. Fatum, 9. ff.

3. Idealismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmässigkeit. Die Behauptung, dass alle Zweckmässig-

keit der Natur unabſichtlich ſei (U. 322.). Wer dieſes behauptet, will ſagen, es ſcheint uns nur ſo, als ſei in der Natur ein Ding um des andern willen da, aber die Urſache des Daſeyns der Dinge habe wirklich nicht die Abſicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.).

Dieſer Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt nun entweder der der Caſualität oder der der Fatalität, ſ. Caſualität und Fatum, 16. ff.

4. Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, ſ. Geſchmack, 11. ff.

5. Dogmatiſcher, eigentlicher, myſtiſcher, ſchwärmender, ſchwärmeriſcher Idealismus. Die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſser uns für falſch und unmöglich erklärt (C. 274.). Er iſt eine Art des empiriſchen oder materialen Idealismus und beſteht in der Behauptung, daſs es keine anderen als denkende Weſen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben, wären nur (bloſs im innern Sinn befindliche) Vorſtellungen in den denkenden Weſen, denen in der That kein auſserhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondire (Pr. 62.). Berkley hat dieſen Idealismus am vollſtändigſten vorgetragen, und man findet ſeinen ganzen Lehrbegriff im Artikel Berkley. Er behauptet mit allen Anhängern dieſes Idealismus vor ihm von der eleatiſchen Schule an: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt Wahrheit (Pr. 205.). Kant unterſcheidet ſich darin von Berkley, daſs

er ſagt, es ſind uns freilich denkende Weſen, aber auch materielle Weſen gegeben, beide aber nur durch die Sinne, beide folglich als Erſcheinungen und nicht als Dinge an ſich ſelbſt. Es iſt allerdings richtig, daſs die materiellen Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, oder in ſo fern ſie uns gegeben ſind, Vorſtellungen in uns, als ſinnlich anſchauenden und denkenden Weſen, ſind; aber das ſind die denkenden Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, ebenfalls. Von dem, was aber die materiellen ſowohl als denkenden Weſen an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nichts. Wir kennen nur ihre Erſcheinungen, d. i. die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren. Alles Erkenntniſs von Dingen hingegen, aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung iſt Wahrheit (Pr. 205.). Der dogmatiſche Idealismus verwandelt alſo nicht bloſs die Erſcheinungen, ſondern auch die wirklichen Dinge an ſich ſelbſt in bloſse Vorſtellungen, indem er alle andere Dinge, die nicht denkende Weſen ſind, als ſolche, läugnet. Da hingegen Kant behauptet, wir müſſen der Natur unſeres Erkenntniſsvermögens gemäſs zu den Erſcheinungen auch Dinge an ſich ſelbſt, die da erſcheinen, annehmen; ob wir uns wohl nicht einmal ihr Daſeyn vorſtellen, geſchweige denn daſſelbe beweiſen können.

6. Eigentlicher Idealismus, ſ. Dogmatiſcher.

7. Empiriſcher, materialer Idealismus, der Lehrbegriff, welcher, indem er die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, das Daſeyn der ausgedehnten Dinge in demſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen

genugſam erweislichen Unterſchied einräumt (C. 519.). Dieſer Idealismus bezweifelt oder läugnet alſo ſelbſt die Exiſtenz äuſserer Dinge. Denn die Gegenſtände des innern Sinnes nimmt er für wirkliche Dinge an. Ja er behauptet ſogar, daſs dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Gegenſtandes, als eines Dinges an ſich ſelbſt, mit aller Zeitbeſtimmung deſſelben, einzig und allein hinreichend beweiſe (C. 519. M. I, 594.). In uns, in unſerm Gemüth, hat man allgemein behauptet, ſchauen wir uns ſelbſt an, ſo, wie wir auch dann ſind, wenn wir uns auch nicht anſchauen, ſondern ſo, wie uns jedes Weſen, ſelbſt die Gottheit finden muſs. Allein das iſt falſch. Denn auch im innern Sinn, in dem Bewuſstſeyn, durch welches wir erfahren, was wir denken, fühlen, wünſchen, u. ſ. w. ſchauen wir uns doch nur an in den Eindrücken, die durch uns ſelbſt auf unſern innern Sinn gemacht werden, und wir erhalten daher auch von uns ſelbſt niemals eine andere, als eine ſinnliche Erkenntniſs. Dies klingt freilich paradox, d. h. Kant wagt hier etwas öffentlich zu behaupten, was der allgemeinen Meinung, ſelbſt der Sachverſtändigen widerſtreitet. Es ſcheint ſogar in dieſer Behauptung ein Widerſpruch zu ſeyn. Denn wir ſollen uns ſelbſt afficiren, ſelbſt auf uns Eindrücke machen, folglich wären wir ſelbſtthätig; und wir ſollen dadurch ſinnliche Eindrücke erhalten, in denen wir uns erkennen, folglich wären wir leidend; das ſcheint ſich zu widerſprechen. Daher hat man auch bisher in den Syſtemen der Pſychologie oder der Seelenlehre das Vermögen der Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns für einerlei mit dem innern Sinn ausgegeben. Kant aber unterſcheidet ſorgfältig von einander das Vermögen der Apperception oder des transſcendentalen Selbſtbewuſstſeyns, durch welches wir das im innern Sinn Gegebene verknüpfen, und den innern Sinn oder das empiriſche Selbſtbe-

wufstseyn, durch welches wir die Eindrücke erhalten. Das letztere ist psychologisch, oder eine solche Beschaffenheit von uns selbst, die uns durch innere Erfahrung gegeben wird. Denn was wir jetzt fühlen, denken, wollen u. s. w, das können wir nur durch die Erfahrung wissen; allein die transscendentale Apperception ist *a priori*, weil sie nicht nur alle Erfahrungserkenntniss, sondern auch alle Erkenntniss überhaupt, also auch die *a priori*, durch die Knüpfung der Vorstellung an ein und dasselbe Ich, erst möglich macht (C. 152. f. M. I, 167.), s. Sinn, innerer; Bewusstseyn, 11. Ich und Idealismus, 2.

Dieser empirische oder materiale Idealismus erklärt nun das Daseyn der Gegenstände im Raum entweder bloss für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich. Der erstere ist der problematische oder skeptische Idealismus des Descartes, s. Problematischer, der letztere der dogmatische oder eigentliche Idealismus des Berkley, s. Dogmatischer (C. 274.).

8. Formaler Idealismus, s. Critischer.

9. Materialer Idealismus, s. Empirischer.

10. Mystischer Idealismus, s. Dogmatischer.

11. Praktischer Idealismus, der Idealismus desjenigen, welcher so handelt, als ob er in einer Welt lebte, die er nur träume. Das Romanenlesen, die wenige Kenntniss der Welt, setzt manche Menschen in eine so seltsame Gemüthsstimmung. Gellert war fast darin (Mnscrpt).

12. Problematischer, psychologischer, skeptischer Idealismus. Die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum aufser uns für zweifelhaft und unerweislich erklärt (C. 274.). Er ist eine Art des empirischen oder materialen Idealismus. Der problematische Idealismus besteht in der Behauptung, dafs nur ein einziger Erfahrungssatz ungezweifelt gewifs sei, nehmlich der: Ich bin (C. 274.). Descartes hat diesen Idealismus behauptet. Er ist schon kürzlich auseinandergesetzt zu finden im Artikel: Descartes, 4. Dort wird man auch finden, wie sich Kants transscendentaler Idealismus von diesem problematischen unterscheidet. Indessen soll diese wichtige Streitfrage hier noch mehr ins Licht gesetzt, und dadurch die Vorzüglichkeit und Sicherheit des critischen Systems auch hierin dargethan werden. Ich werde zu dem Ende den für diesen Artikel im Artikel Ich, 16. aufgesparten vierten Paralogismus erklären, und sodann einen Lehrsatz beweisen, welcher den ganzen problematischen Idealismus umstürzt.

Der vierte Paralogismus der transscendentalen Psychologie, nehmlich der der Idealität, des äufsern Verhältnisses.

Obersatz: Dasjenige, auf dessen Daseyn nur als eine Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Existenz.

Untersatz: Nun sind alle äufseren Gegenstände von der Art, dafs ihr Daseyn nicht

unmittelbar wahrgenommen, sondern bloss auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, geschlossen werden kann.

Schlussatz: Also ist das Daseyn aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft.

Diese Lehre von der Ungewissheit des Daseyns äusserer Gegenstände ist nun der problematische Idealismus. Kant behauptet dagegen, dass die Gegenstände äusserer Sinne eben so gewiss vorhanden sind, als die Gegenstände des innern Sinnes, welche Behauptung der Dualismus in der Lehre vom Daseyn sinnlicher Gegenstände heisst (s. C. 366. f.).

Critik des vierten Paralogismus der transscendentalen Psychologie.

Zuerst sollen die Prämissen (der Obersatz und Untersatz) der Prüfung unterworfen werden. Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass mein eigenes Daseyn allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung seyn könne. Also ist das Daseyn eines wirklichen Gegenstandes ausser mir (wenn darunter verstanden wird, dass er nicht Vorstellung, sondern ein für sich selbst bestehendes Ding ist) niemals geradezu in der Wahrnehmung (einer Modification des innern Sinnes) gegeben, sondern kann nur zu dieser als äussere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden. Daher schränkte auch Descartes mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz ein: Ich (als ein denkendes Wesen) bin. Es ist nehmlich klar: dass ich das Äussere in keiner Wahrnehmung antreffen könne. Denn das Äussere ist nicht in mir, folglich auch nicht in meinem Be-

wufstfeyn. Wahrnehmung ift aber eigentlich nur die Beftimmung der Apperception, oder die Modification des innern Sinnes, welcher an das **Ich** der reinen Apperception gebunden wird.

Ich kann alfo äufsere Dinge (nicht in den Sinnen befindliche Vorftellungen derfelben) eigentlich nicht wahrnehmen, fondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Dafeyn fchliefsen. Ich fehe nehmlich die innere Wahrnehmung als die Wirkung an, wozu etwas äufseres die nächfte Urfache ift. Nun ift aber der Schlufs von einer gegebenen Wirkung auf eine beftimmte Urfache jederzeit unficher, weil die Wirkung aus mehr als Einer Urfache entfprungen feyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urfache jederzeit zweifelhaft, ob diefe **innerlich** oder **äufserlich** fei. Folglich bleibt es auch zweifelhaft, ob alle fogenannte äufsere Wahrnehmungen nicht ein blofses Spiel unferes innern Sinnes, oder ob fie fich auf äufsere wirkliche Gegenftände (als ihre Urfache) beziehen. Wenigftens ift das Dafeyn der äufsern Gegenftände nur gefchloffen, und man ift daher allen Gefahren durch Fehlfchlüffe dabei ausgefetzt. Der Gegenftand des innern Sinnes (Ich felbft mit allen meinen Vorftellungen) hingegen wird unmittelbar wahrgenommen, und die Exiftenz deffelben leidet gar keinen Zweifel (1. C. 368.).

Bei dem transfcendentalen Idealismus fallen nun alle Schwierigkeiten des problematifchen in Anfehung der Wirklichkeit der Materie im Raum weg, denn jener transfcendentale Idealismus läfst die Materie und fogar deren innere Möglichkeit blofs für Erfcheinung gelten, die, von unfrer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ift. Ich bin mir eben fowohl bewufst, dafs die Cörper vorhanden find (exiftiren), als ich mir bewufst bin, dafs ich denke oder Gedanken habe; denn die Cörper find eben

ſowohl Vorſtellungen, die ich habe, als die Gedanken, und es exiſtiren folglich die äuſsern Dinge eben ſo ſicher in der Erfahrung, als ich denkend in derſelben exiſtire. In der Erfahrung bin ich mir der Cörper eben ſo unmittelbar bewuſst, als meines Selbſts, ja ich könnte mir des letztern ohne Cörper nicht einmal bewuſst ſeyn (1. C. 370. f.)

Alle diejenigen, welche das Daſeyn der Cörper läugnen oder bezweifeln (empiriſche Idealiſten) ſtellen ſich vor, die Cörper, wenn man einräume, daſs ſie wirklich vorhanden wären, müſsten Dinge an ſich ſeyn, d. h. ſolche Dinge, die nicht etwa bloſs durch unſere Sinnlichkeit die Beſchaffenheit bekämen, daſs wir ſie als äuſsere Dinge anſchauen, ſondern die auch wirklich auſser unſerm Gemüth, und ganz unabhängig und getrennt von demſelben, vorhanden wären (ſie ſind transſcendentale Realiſten), ſ. An ſich. Und ſo iſt ihr Verfahren freilich nach aller Strenge zuſammenhängend (conſequent), wenn ſie behaupten, daſs man (bei der Vorausſetzung, daſs die Cörper Dinge an ſich ſind) das Daſeyn der Cörper ſchwerlich beweiſen könne. Weil nehmlich, bei dieſer Vorausſetzung, wir uns der Cörper, als ſolcher Dinge, die auſser unſerm Gemüth vorhanden ſind, nicht unmittelbar bewuſst werden können, ja nicht einmal einzuſehen iſt, wie wir uns derſelben überhaupt bewuſst werden können.

Sind aber die Cörper nicht Dinge an ſich, ſondern bloſse Vorſtellungen in uns (welche Behauptung der transſcendentale Idealismus heiſst), ſo ſind ſie auch eben ſowohl wirklich vorhanden, als meine Gedanken vorhanden ſind. Denn

a. ich nehme ſie wahr, d. h. aber, ich habe die Vorſtellung eines vorhandenen Gegenſtandes;

b. ich nehme sie durch den äussern Sinn (dessen fünf Modificationen die sogenannten fünf Sinne sind) wahr, d. i. als etwas im Raum Befindliches;

c. der Raum selbst ist aber nichts anders, als eine blosse Vorstellung von der Möglichkeit des Beisammenseyns mehrerer Vorstellungen zu gleicher Zeit. Mithin kann nur das in ihm wirklich vorhanden seyn, was, wie er selbst, bloss Vorstellung ist. Aber auch umgekehrt, was in ihm wahrgenommen wird, oder wovon wir die Vorstellung haben, dass es in ihm vorhanden ist, das ist auch in ihm wirklich vorhanden, denn wäre das nicht, so müsste es erdichtet seyn, allein das vermittelst der Sinne Empfundene (das Reale der Anschauung) lässt sich gar nicht unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erdenken (1. C. 373. ff.).

Man kann nun zwar den Einwurf machen, dass wir doch durch ein blosses Spiel der Einbildung (z. B. im Traume), so getäuscht werden, dass wir wirklich die Vorstellung bekommen, als wären Gegenstände im Raum vorhanden, die es doch nicht sind. Allein dies ist der Fall eben sowohl, wenn wir auch die Cörper für nichts wirklich vorhandenes annehmen wollten. Diejenigen, welche dieses letztere behaupten, müssen doch darum nicht weniger die äussern Gegenstände in ihrer Erfahrung, wenn sie sich im Zustande des Wachens befinden, von denen, die ihnen im Zustande des Träumens vorkommen, unterscheiden. Und sie haben dazu auch kein anderes Mittel, ihre vermeintliche Wahrnehmung zu prüfen, als die Regel: was mit einer Wahrnehmung nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt, ist wirklich. Denn es ist hierbei nur um die Form der Erfahrung zu thun, nicht um die Materie derselben, auf die es bei der Frage nach dem Daseyn der Cörper hauptsächlich ankömmt. Folgendes ist schon

hinreichend, uns zu überzeugen, daſs es eine falſche Bedenklichkeit ſei, wenn man behaupten wollte, die äuſsern Wahrnehmungen könnten nicht wirklich vorhandene Gegenſtände ſeyn, wenn ſie nicht Dinge an ſich wären, und daſs man alſo eben darum ihre Wirklichkeit läugnen müſſe, weil man ſich der Dinge an ſich nicht bewuſst werden könne.

a. Die äuſsere Wahrnehmung beweiſet, daſs die Gegenſtände im Raum wirklich vorhanden ſind. Der Raum iſt nehmlich, ob er zwar an ſich nur bloſse Form unſerer Vorſtellung iſt, dennoch als dieſe Form mit dieſen unſern Vorſtellungen, den äuſsern Erſcheinungen, wirklich vorhanden.

b. Ohne Wahrnehmung ſind ſelbſt die Erdichtung und der Traum nicht möglich. Folglich haben unſere (fünf) äuſsern Sinne ihre wirklichen Gegenſtände im Raume, die der Beſchaffenheit dieſer Sinne eben ſo angemeſſen ſind, als die Gedanken wirkliche, dem innern Sinne angemeſſene Gegenſtände ſind, und deren Wirklichkeit nach den Dates, woraus Erfahrung entſpringen kann, beurtheilt werden muſs (1. C. 576. f.).

Die Bezweiflung der Wirklichkeit äuſserer Gegenſtände (der ſkeptiſche Idealismus) nöthigt uns, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, zu ergreifen, und die Erſcheinungen für bloſse Vorſtellungen anzunehmen. Denn wenn wir die äuſsern Gegenſtände (Cörper) für Dinge an ſich wollten gelten laſſen, ſo wäre es ſchlechthin unmöglich, zu begreifen, wie wir zu der Erkenntniſs, daſs ſolche Gegenſtände auſser uns wirklich ſind, kommen ſollen. Denn man kann doch auſser ſich nicht empfinden, ſondern nur in ſich ſelbſt, und folglich liefert unſer ganzes Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt doch nur Empfindungen in uns, d. h. Beſtimmungen unſrer ſelbſt. Folglich ſind es unſre

Empfindungen, die den Inhalt der Erscheinungen ausmachen, die wir Cörper nennen. S. übrigens den Artikel: Seelenlehre.

Übrigens ist es vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart ganz gemäss, nichts über die Wirklichkeit der Materie zu behaupten, sondern sie so lange für zweifelhaft zu erklären, bis man diese Wirklichkeit beweisen kann. Der gründliche Philosoph erlaubt sich nie eher ein entscheidendes Urtheil, bis er einen hinreichenden Beweis gefunden hat. Kant hat daher, um diesen problematischen Idealismus gänzlich aus dem Wege zu räumen, seiner Forderung dadurch genüget, dass er in der zweiten Ausgabe der Critik einen förmlichen Beweis für den Satz gegeben hat, dass wir von den äussern Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben. Er beweiset nehmlich, dass selbst unsere innere, dem Descartes (welcher den problematischen Idealismus behauptete) unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei (C. 275. M. I. 375.). Diesen Beweis will ich hier noch kürzlich erläutern.

Lehrsatz:

Das blosse, aber durch Erfahrung bestimmte Bewusstseyn meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im Raume ausser mir (C. 275. M. I, 326,), d. h. dass ich mir meiner eigenen Gedanken, und also meiner selbst, als wirkend, bewusst bin, beweiset, dass auch noch ausser meinen Gedanken im Raum Gegenstände sind, die ich mir nicht bloss einbilde, sondern die eben so wirklich vorhanden sind, als meine Gedanken.

Beweis.

Ich bin mir bewusst, dass ich zu einer bestimmten Zeit diese oder jene Gedanken habe. Soll ich

aber zu einer bestimmten Zeit etwas als wirklich vorhanden wahrnehmen, so muss durchaus etwas Beharrliches oder Bleibendes, was nicht wechselt, sondern bei allen Veränderungen, die es leidet, doch immer dasselbe ist, d. i. eine Substanz, vorhanden seyn (s. Analogie der Substanzialität, 4.). Dieses Beharrliche kann aber nicht etwas seyn, was ich bloss im innern Sinn anschaue, was ich bloss, als im Gemüth befindlich, wahrnehme. Denn in mir (im innern Sinne) treffe ich nur solche Vorstellungen an, welche unaufhörlich mit einander wechseln, und ich könnte mir folglich derselben nicht bewusst werden, nicht wahrnehmen, welche derselben ich jetzt habe, die ich vorher nicht hatte, wenn nicht etwas Beharrliches da wäre, welches von diesen meinen stets mit einander wechselnden Vorstellungen ganz unterschieden wäre. Da nun ein solches Beharrliches nicht im innern Sinn ist, so muss es durchaus im äussern Sinn seyn. Es ist dazu nicht genug, dass ich mir im innern Sinn etwas vorstelle, als wäre es etwas Beharrliches im äussern Sinn. Denn das würde nichts helfen, weil doch auch diese Vorstellung des Beharrlichen, als wäre es im äussern Sinn, wechseln, und es folglich doch immer an dem wirklich Beharrlichen fehlen müsste, an welchem doch allein aller Wechsel in der Erfahrung erkannt werden kann. Folglich kann ich mir meiner Gedanken, als eines Etwas im innern Sinn, und also meiner selbst als denkend nur dadurch bewusst werden, dass wirklich solche Dinge vorhanden sind, die ich ausser mir wahrnehme, d. i. dass ich mir nicht bloss etwas Beharrliches im äussern Sinn einbilde, sondern dass es wirklich von mir empfunden wird, und folglich vorhanden ist, so dass ich es wahrnehme. Ich könnte gar nichts von meinem innern Zustande, also von mir selbst, wissen, wenn ich mir nicht auch dessen bewusst werden könnte, was es möglich macht, zu bestimmen, wie mein innerer Zu-

ſtand in der Zeit iſt. Das, was dies möglich macht, iſt aber das Beharrliche auſser mir, alſo iſt das Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes, welches ich doch habe, unmittelbar mit dem Vorhandenſeyn eines Beharrlichen im äuſsern Sinne im Raum nothwendig verknüpft, d. i. das Bewuſstſeyn meines eignen Daſeyns (welches in dem Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes beſtehet) iſt zugleich ein unmittelbares Bewuſstſeyn des Daſeyns andrer Dinge auſser mir (der Erſcheinungen des äuſsern Sinnes im Raum, deren ich mir alſo eben ſo unmittelbar bewuſst bin, als meiner Gedanken) (C. 275. M. I, 327.).

Dieſer Beweis iſt eine neue Widerlegung des auf Erfahrungsſeelenlehre gegründeten (pſychologiſchen) Idealismus. Kant hält dieſen Beweis ſogar für den einzig möglichen ſtrengen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenſtände äuſserer Anſchauung. Der ſich vorgeblich auf Erfahrung gründende (empiriſche) Idealismus mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik (Erkenntniſs ſolcher Gegenſtände, die auſser allen Grenzen der Erfahrung liegen,) für noch ſo unſchuldig gehalten werden (welches er in der That nicht iſt), ſo bleibt es dennoch der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft immer anſtöſsig, das Daſeyn der Dinge auſser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſern inneren Sinn her haben,) bloſs auf Glauben annehmen zu müſſen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen ſtellen zu können (C. XXXIX. *).

Gegen den vorhergehenden Beweis könnte man vielleicht noch den Einwurf machen: ich bin mir ja aber nicht der äuſsern Dinge, als Dinge an ſich, ſondern nur als Vorſtellungen, denen Dinge

an sich zum Grunde liegen mögen, welche sie vorstellen, bewusst. Hierauf dient zur Antwort: ich bin mir meines innern Zustandes zu einer bestimmten Zeit bewusst, und zwar durch innere Erfahrung; das heisst nicht bloss, der Vorstellungen, die ich habe, sondern dass ich sie habe, folglich wie ich in einer gewissen bestimmten Zeit, in Ansehung meines Innern, vorhanden bin. Dies wäre aber nicht möglich, ohne etwas ausser mir. Folglich ist das Äussere nicht Erdichtung, sondern Erfahrung eines Äussern, ich komme zu dem Bewusstseyn desselben durch Afficirung meines Sinnes, aber nicht durch Erdichtung meiner Einbildungskraft, wodurch das Äussere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft wird. Wenn ich durch den blossen Gedanken: ich bin (in welchem sich das intellectuelle Bewusstseyn äussert) allein schon mir meines Zustandes bewusst werden könnte (durch intellectuelle Anschauung), so bedürfte es zur innern Erfahrung nicht nothwendig des Bewusstseyns eines Verhältnisses zu etwas ausser mir (im äussern Sinn). Da ich mir aber meines Zustandes bloss durch die Afficirung meines innern Sinnes bewusst werden kann, und dieses in der Zeit wahrgenommen werden muss, hierzu aber nothwendig etwas Beharrliches gehört, welches im innern Sinn nicht zu finden ist, folglich nur im äussern Sinn zu finden seyn muss; so bin ich es mir eben so sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir giebt, oder die sich auf meinen äussern Sinn beziehen, als ich es mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit mit gewissen Bestimmungen, diesen oder jenen Gedanken, existire (C. XXXIX. *).

1. Anmerkung. Der Idealismus behauptet, es gebe nur Eine unmittelbare Erfahrung, nehmlich die, dass wir existiren, weil wir denken, oder uns unsrer unmittelbar als denkend bewusst sind. Hier wird dem Idealismus nun dieses sein Spiel

mit mehrerem Recht umgekehrt vergolten. Es wird gezeigt, daſs äuſsere Erfahrung eigentlich allein unmittelbar sei, und daſs, zwar nicht das Bewuſstseyn unſrer eigenen Exiſtenz, aber doch der Zuſtand, wie wir innerlich exiſtiren, d. i. die innere Erfahrung nur vermittelſt der äuſsern möglich, folglich innere Erfahrung nur mittelbar, äuſsere aber allein unmittelbar ſei, ſ. Erfahrung, 10. d. (C. 276. f. M. I, 328.).

2. Anmerkung: Hiermit ſtimmt auch der Gebrauch, den wir in der Erfahrung von unſerm Erkenntniſsvermögen machen, wenn wir die Zeit beſtimmen, vollkommen überein. Denn

a. können wir die Zeit nur durch den Wechſel an äuſsern Dingen im Raume beſtimmen, z. B. durch den Lauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um ihre Axe;

b. haben wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriff der Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen können, als bloſs die Materie;

c. ſelbſt dieſe Beharrlichkeit der Materie iſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, ſondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung vorausgeſetzt, mithin wird ſie auch, als Beſtimmung des innern Sinnes, in Anſehung unſers eigenen Daſeyns, durch die Exiſtenz äuſserer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern bloſs die intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit meines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im innern Sinn correſpondirte, ſo wie etwa die Undurchdringlichkeit der Materie, als ein Prädicat der empiriſchen Anſchauung, dieſer Zeitbeſtimmung correſpondirt (C. 279. M. I, 329.).

3. Anmerkung: Ob übrigens diese oder jene vermeinte Erfahrung von äussern Gegenständen (z. B. dass Jemand sich selbst gesehen habe) nicht blosse Einbildung sei, muss, wie bereits gesagt worden ist, nach den besondern Bestimmungen der Erfahrung und durch Zusammenhalten mit den Kennzeichen aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden (C. 278. M. I, 330.).

13. Psychologischer Idealismus, s. Idealismus, problematischer.

14. Schwärmender Idealismus, s. Idealismus, dogmatischer.

15. Schwärmerischer Idealismus, s. Idealismus, dogmatischer.

16. Theoretischer Idealismus, im weitern Sinn, derjenige Idealismus, welcher das betrifft, was da ist oder existirt; im engern Sinn, derjenige Idealismus, welcher die Wirklichkeit oder das Daseyn der äussern Gegenstände läugnet. Der letztere ist folglich mit dem dogmatischen Idealismus einerlei.

18. Transscendentaler Idealismus, s. Idealismus, critischer.

19. Träumender Idealismus, derjenige Idealismus, welcher blosse Vorstellungen zu Sachen (Dingen an sich) macht (Pr. 71.), oder auch die Behauptung, dass Zeit und Raum objective Formen aller Dinge sind. Dies ist der gewöhnliche Lehrbegriff. Ein Haupteinwurf, den man gegen denselben machen kann, ist der, dass wer ihn annimmt,

> kein Recht hat, sich vorzustellen, dass Gott nicht auf die Gesetze des Raums

und der Zeit bei seiner Erkenntniss eingeschränkt sei.

In der natürlichen Theologie, d. i. derjenigen Erkenntniss Gottes, wie sie bloss aus der Vernunft entspringt, denkt man sich Gott als einen Gegenstand, der nicht allein uns gar nicht in die Sinne fallen, also nicht sinnlich angeschaut werden kann, sondern der auch sich selbst nicht in die Sinne fallen, und folglich auch sich selbst nicht sinnlich anschauen kann. Man ist dabei sorgfältig darauf bedacht, die göttliche Erkenntniss der Gegenstände so vollkommen vorzustellen, als nur möglich ist. Darum muss Gottes Art zu erkennen auch ein Anschauen und nicht ein Denken seyn. Denn denken beweiset jederzeit Schranken, indem ich im Denken z. B. nicht den Gegenstand selbst, sondern nur meine Gedanken habe und daher immer nur unvollkommen erkenne, welches auch daraus erhellet, dass mein Denken sogleich sicherer und deutlicher wird, wenn ich den Gegenstand dabei anschaue. Nun wird man aber nicht zugeben, dass Gott auch alles in Zeit und Raum erkenne, denn alsdann könnte er so wenig allwissend und allgegenwärtig seyn, als wir, und hinge, in seiner Erkenntniss, von den Gesetzen der Zeit und des Raums ab. Er müsste dann eben so, wie wir, die Geschichte im Gedächtniss behalten, denn die vergangene Zeit wäre auch für ihn vergangen, welches ungereimt ist. Aber mit welchem Recht will man behaupten, dass Gott die Dinge nicht auch im Raume und in der Zeit erkennt, wenn die Dinge doch an und für sich selbst im Raum sind. Erkennte Gott die vergangenen Dinge dann nicht als vergangen, die zukünftigen nicht als zukünftig, so erkennte er sie ja nicht so, wie sie an sich selbst, sondern wie sie in ihm (nehmlich als wären sie gegenwärtig) sind, also erkennten wir dann die Dinge, wie sie an sich selbst sind, Gott aber so, wie sie in ihm sind, d. i. als Er-

scheinungen seines Erkenntnissvermögens. Wären also Zeit und Raum etwas, worin die Dinge an sich selbst sind, so müsste sie auch Gott eben so begrenzt erkennen als wir; wären aber Raum und Zeit etwas den Dingen Anhängendes, so dass die Dinge auch ausser der Erfahrungserkenntniss sinnlicher Menschen nicht ohne Zeit und Raum da seyn könnten, so müsste auch Gott im Raum und in der Zeit, und folglich irgendwo seyn und ein Zeitalter haben. Da nun dies alles ungereimt ist, so bleibt nichts übrig, als dass Raum und Zeit subjective Formen unserer menschlichen äussern und innern Anschauungsart sind, dass folglich die Vorstellung, die Erscheinungen seien die Dinge an sich selbst, ein Werk der Einbildungskraft ist, dem ähnlich, wenn wir träumen, da wir auch die Producte der Imagination für etwas halten, das ausser unserm Gemüth wirklich vorhanden sei, so dass dieser Lehrbegriff daher wohl der träumende Idealismus genannt werden kann (C. 71. f. M. I, 73.).

Idealität,

idealitas, *idéalité*. Dieses Wort bedeutet die Art, wie die sinnlichen Gegenstände nach dem Lehrbegriff irgend eines Idealismus beurtheilt werden. Es giebt daher eben so viele verschiedene Bedeutungen des Worts Idealität, als es Arten des Idealismus giebt. So giebt es eine transscendentale Idealität der Gegenstände der Sinne, d. i. die Art der Beurtheilung der sinnlichen Gegenstände, dass ein sinnliches Ding nichts ist, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, z. B. dass der Raum und die Zeit an sich selbst nichts, sondern nur in der Erfahrung etwas, nehmlich Vorstellungen sind, die aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringen, und so das sind, was es möglich macht, dass äussere und innere Erfahrungs-

gegenstände seyn könnnen (C. 44. 52. U. 254.). Eben so behaupten manche eine problematische Idealität, d. i. die Ungewissheit des Daseyns aller Gegenstände äusserer Sinne, welche wohl unterschieden werden muss von der transscendentalen Idealität. Denn jene problematische Idealität behauptet, die äussern Gegenstände wären (auch als Erfahrungsgegenstände) bloss Schein, es gebe eigentlich keine äussern, sondern bloss innere Gegenstände; die transscendentale Idealität behauptet, die äussern und innern Gegenstände sind Erscheinungen, und es giebt eigentlich für uns keine andern Gegenstände der Erkenntniss, als sie, die folglich als Erfahrungsgegenstände nicht Schein, sondern die einzigen Dinge sind, von deren Wirklichkeit wir unmittelbar gewiss sind; aber Schein sei es, wenn wir sie für etwas halten, das auch an sich eben so wirklich vorhanden sei (1. C. 367.). So giebt es eine Idealität der Zweckmässigkeit, d. i. eine solche Beurtheilung der sinnlichen Gegenstände, nach welcher diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie für die Zusammenstimmung unsres Anschauungsvermögens und unsers Verstandes bei der Auffassung derselben als zweckmässig (d. i. für schön) beurtheilt werden, für eine, ohne allen absichtlichen Zweck der Natur, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmässige Übereinstimmung zu dem Bedürfniss der Urtheilskraft gehalten wird (U. 246. 252.).

Idee,

s. Vernunftbegriff.

Identisch,

s. Identität.

Identität,

s. Einerleiheit, Ich, Apperception, 8. Die numerische Identität oder Einerleiheit der Zahl nach (*identitas numerica*) bestehet darin, daſs Dinge, die einerlei innere Bestimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verschieden, sondern ein und dasselbe Ding sind, (ob sie wohl, weil sie etwa zu verschiedenen Zeiten, auch an verschiedenen Orten, existirten, verschiedene Dinge zu seyn scheinen können) (C. 319.). Der Satz der Identität, der Einstimmung oder Übereinstimmung, (*principium identitatis*) ist ein logischer Grundsatz, oder Princip für das Denken überhaupt, und zwar für alle bejahende analytische Sätze, und heiſst: einem jeden Subject kommt ein Prädicat zu, welches ihm (oder einem Merkmal desselben) identisch (mit ihm einerlei) ist. Ein jeder bejahende analytische Satz ist also wahr, wenn das Prädicat desselben mit dem Subject desselben, oder mit einem Merkmal dieses Subjects, identisch oder einerlei ist. Der Satz der Identität drückt also das Wesen einer jeden Bejahung, in analytischen Sätzen, aus, und ist mithin die oberste Formel aller bejahenden analytischen Sätze. Ein Cirkel ist rund, ist ein richtiger bejahender analytischer Satz, denn er beruhet auf dem Grundsatze der Identität. Das Prädicat rund ist nehmlich mit einem Merkmal des Cirkels, einer Linie, in der alle Puncte gleich weit vom Mittelpunct entfernt sind, die folglich, welches dasselbe sagt, rund ist, vollkommen identisch oder einerlei (S. II, 513.).

2. Ein jeder Begriff ist mit demjenigen, der durch gar kein Beispiel von dem erstern unterschieden werden kann, völlig einerlei oder identisch. Sie sind beide nur dadurch verschieden, daſs sie im Verstande mit einander verknüpft wer-

den, ſo daſs durch dieſe Verknüpfung ein identiſcher Satz möglich wird, in welchem der nehmliche Begriff Subject und auch Prädicat iſt, und als ſolche verſchieden vorgeſtellt werden. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der: Gott iſt Gott. Ungeachtet aber hier beide Vorſtellungen, die im Subject und die im Prädicat identiſch ſind, und alſo die eine durch die andere analytiſch gedacht werden, oder der Satz analytiſch iſt, ſo iſt dennoch auch in einem ſolchen Satze eine ſynthetiſche Verbindung, oder er iſt nur durch die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Subjects mit dem Prädicat möglich. Ich muſs nehmlich, wenn ich dieſen Satz denken ſoll, mir nicht bloſs des Subjects bewuſst werden, und auch des Prädicats, denn das Bewuſstſeyn des einen iſt von dem Bewuſstſeyn des andern unterſchieden; ſondern ich muſs auch beide, Subject und Prädicat, in Einem Bewuſstſeyn verbinden, wodurch es mir allein möglich wird, daſs ich mir die Identität des Ichs in dieſen beiden Vorſtellungen vorſtellen oder mich ihrer als meiner Vorſtellungen bewuſst werden kann. Dieſe Einheit des Bewuſstſeyns iſt nun die ſynthetiſche Einheit (das: Ich denke), durch welche auch ſelbſt in analytiſchen Urtheilen die Verknüpfung zu einem Urtheile möglich wird (N. 16. C. 131.*)), ſ. Ich und Einheit, 10.

Vom *principio identitatis indiſcernibilium*, ſ. Einerleiheit, 2. u. Leibnitz.

Idololatrie,

Abgötterei im praktiſchen Verſtande, gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Andächtelei, Bigotterie, religiöſer Afterdienſt, religiöſe Superſtition, Gottesdienſt im eigentlichen Sinne des Worts, Götzendienſt, Dämonolatrie, abo-

λολατρεια, *idololatria*, *cultus spurius*, *devotio spuria*, *idolâtrie*, *superstition religieuse*, *bigotterie*. Diesen Namen giebt Kant (U. 440.) dem abergläubischen Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können, s. Götzendienst.

2. Wenn man sich nehmlich das höchste Wesen so vorstellt, als lasse es sich, wie ein Mensch, durch äussere Verehrung, Schmeichelei, oder seinen eigenen Trieb des Mitleids und der Barmherzigkeit für den Sünder gewinnen, so macht man dasselbe zu einem Idol in praktischer Rücksicht, d. h. in Beziehung auf die moralische Beschaffenheit des Menschen und seiner Handlungen (U. 440*)), s. Götzendienst.

3. Kant will sagen: wenn die Verehrung Gottes der Tugend vorgeht, oder wenn man die Tugend dieser Verehrung unterordnet, so ist Gott (so wie ihn diese Verehrer, nach ihren Begriffen von Gottesverehrung, sich vorstellen, ein Idol, d. i. er wird (von ihnen) als ein Wesen gedacht, dem wir nicht (bloss) durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern (weit mehr noch und statt des sittlichen Wohlverhaltens) durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürfen. Eine Religion nun, die dieses zur Maxime macht, ist Idololatrie. Versteht man nun unter der Gottseligkeit die Verehrung Gottes durch etwas anderes als Tugend, so ist sie unmöglich etwas, was die Stelle der Tugend vertreten kann (ein Surrogat derselben). Bestehet aber die Gottseligkeit in der Gesinnung, die Tugend als den Willen Gottes zu betrachten und zu vollbringen, um die feste Hoffnung zu haben, dass alle unsere guten Zwecke (deren Inbegriff die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen mit Einschluss der unsrigen, un-

ter der Bedingung einer ächten Tugendgesinnung ist,) gelingen werden; so macht sie die Tugend nicht entbehrlich, sondern ist vielmehr die Vollendung derselben (R. 286.)

4. Das Wort Idololatrie ist eigentlich griechisch, und heisst so viel, als der Dienst, die Verehrung eines Idols. Ein Idol (εἴδωλον) aber heisst ein Bild, auch eine selbst gemachte Vorstellung, die man für einen wirklichen Gegenstand hält, also ein täuschendes Bild, daher eine sinnliche Darstellung der Gottheit, ein Götzenbild. Glauben wir nun, Gott durch etwas anderes als Tugend verehren zu können, so machen wir Gott, in unserer Vorstellung desselben, zu einem Idol oder Götzen, da er doch durch die Vernunftidee eines heiligen Welturhebers gedacht werden sollte. Wir verehren alsdann jenes Idol, ein Hirngespinst unserer Imagination, aber nicht den wahren Gott, den Gegenstand eines Vernunftbegriffs, dessen Gültigkeit sich auf die Forderung der Vernunft, unserm moralisch guten Handeln in der sinnlichen Welt einen Endzweck zu setzen, unabweislich gründet, s. auch Dämonologie, Gottseligkeit, Glaubenssache und Gut, höchstes. Wird ein solches Bild oder Idol auch für den äussern Sinn dargestellt, so ist es ein Gözzenbild in der gemeinen Bedeutung des Worts, und die äusserliche Verehrung desselben durch Opfer, Kniebeugung u. s. w. ist die gemeine Idololatrie oder der Götzendienst in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, und folglich mit jenem in praktischer Bedeutung ganz einerlei, nur dass bei der gemeinen Idololatrie der Gegenstand der Verehrung (das Idol) auch für die äussern Sinne dargestellt, sichtbar, fühlbar u. s. w. ist. Man siehet hieraus den Grund der Gebote: du sollst keine andern Götter (Idole) haben neben mir; du sollst dir kein Bildniss (äusseres Idol) machen u. s. w. nehmlich darum, weil

diese Verehrung alle Moralität untergräbt, und die Idololatrie (sinnliche Verehrung der Gottheit durch Gebräuche) an die Stelle der Gottseligkeit (vernünftige Verehrung der Gottheit durch Tugend) setzt.

Kant Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 440.

Dess. Relig. innerh. der Gr. IV. St. II. Th. §. 3. S. 286

Immanent,

s. Einheimisch.

Immaterialität,

Spiritualität, Uncörperlichkeit, *immaterialitas*, *spiritualitas*, *immaterialité*, *spiritualité*. Die Beschaffenheit der denkenden Natur oder der Seele, dass sie nicht Materie sei. Da die Seele eine Erscheinung im innern Sinn ist, so entsteht daraus nothwendig die Verneinung der Materialität, oder dass sie ausgedehnt sei und einen Raum erfülle, von derselben (C. 403), s. Ich.

2. Allein diese Behauptung, dass die Seele immateriell sei, kann ihren Erbfehler nicht verläugnen, welcher darin bestehet, dass man das denkende Wesen, als ein Ding an sich, oder den übersinnlichen Grund der Gedanken (den Geist des Menschen), zu erkennen meint, während dass man bloss die Erscheinungen im innern Sinn*) er-

*) Den Unterschied zwischen äussern und innern Sinnen macht schon Kunzen. Er sagt in seiner philosophischen Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele

kennt. Bei der Feuerprobe der Critik löſet ſich dieſer Schein einer Erkenntniſs des denkenden Dinges an ſich in lauter Dunſt auf, und das Ding an ſich (transſcendentale Subſtrat), welches die Vernunft ſich genöthigt ſieht, der Materie, als einer bloſsen Erſcheinung, zum Grunde zu legen (als dasjenige, was in der Materie erſcheint), darf ſie ſich eben ſo wenig materiell (ausgedehnt und raumerfüllend, welches bloſs Eigenſchaften der Erſcheinung ſind, welche den Raum, eine bloſs formale Bedingung des menſchlichen Anſchauungsvermögens, vorausſetzen) denken, als das transſcendentale Subſtrat der Erſcheinungen des innern Sinnes (den Geiſt des Menſchen), ſ. Ich. S. übrigens den Artikel: Seele.

Immortalität,

ſ. Unſterblichkeit.

Königsberg, 1744. S. 61. Die äuſserlichen Sinne, ſo wie die Einbildungskraft, ſind nur allein geſchickt, die äuſserlichen Abdrücke der materiellen Sachen in ſich zu faſſen; dahingegen immaterielle Dinge in die innern Sinne dringen, und allda Vorwürfe (Gegenſtände) des Verſtandes und der Vernunft abgeben.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 15.	. 367. f.
. 16.	. 368.
. 44.	. 284.
. 45.	. 285.
. 82.	. 12.
. 126.	. 281.
. 209.	. 286.
. 226.	. 222.
. 236.	. 214. f.
. 237.	. 250. ff.
. 239.	. 215.
. 244.	. 291.
. 245.	. 292.
. 247.	. 294.
. 248.	. 294.
. 249.	. 294.
. 250.	. 295.
. 252.	. 295.
. 256.	. 263.
. 301. f.	. 285.

B.	W.
. 567.	. 255.

C.	W.
. XXXIX *)	. 410. f.
. 6.	. 92.
. 7.	. 92.
. 33. ff.	. 378.
. 44.	. 416.
. 52.	. 416.
. 64. f.	. 382.
. 66. f.	. 388.
. 69. ff.	. 393.
. 71. f.	. 94. 415.
. 98.	. 329.
. 127.	. 12. 13.
. 128.	. 302.
. 131. ff.	. 335.
. 133.	. 336.
. 135.	. 335.
. 142.	. 351.
. 152. f.	. 401.
. 162.	. 149. 151.
. 180.	. 162.
. 182.	. 156.
. 198. f.	. 177. f. 180.
. 203.	. 152. 156.
. 211.	. 157. 161.
. 215.	. 157.
. 226.	. 157.
. 250.	. 216. f.
. 262.	. 157.
. 274.	. 398. 401. f.
. 275.	. 408. ff.
. 276. f.	. 412.
. 278.	. 418.
. 279.	. 412.
. 290. f.	. 123. *)
. 300.	. 156.
. 307.	. 148.
. 310. f.	. 148. f.

C.	W.	C.	W.
. 331.	. 238.	. 520. f.	. 390.
. 348. 1 A.	. 349. f.	. 521. f.	. 381.
. 349. 1 A.	. 350. 352.	. 555.	. 158.
. 350. 1 A.	. 353.	. 570.	. 217.
. 351. f 1 A.	. 353. f.	. 576.	. 201.
. 353. 1 A.	. 356.	. 587.	. 105. f.
. 354. 1 A.	. 357. ff.	. 588. f.	. 106 f.
. 355. 1 A.	. 359.	. 589. f.	. 95. 108.
. 356. 1 A.	. 360.	. 590. f.	. 109.
. 357. ff. 1 A.	. 362.	. 591.	. 109.
. 361. f. 1 A.	. 363.	. 592 f.	. 111.
. 362. 1 A.	. 364.	. 593.	. 113.
. 363. 1 A.	. 365.	. 596.	. 369.
. 364. 1 A.	. 366.	. 597.	. 369. f.
. 365. 1 A.	. 367.	. 598.	. 370.
. 366. 1 A.	. 403.	. 599.	. 370.
. 367. 1 A.	. 416.	. 602.	. 372.
. 368 1 A.	. 404.	. 603.	. 372. f.
. 369. 1 A.	. 378.	. 604.	. 373.
. 370. f. 1 A.	. 405.	. 605.	. 374.
. 373. ff. 1 A.	. 406.	. 606.	. 374.
. 376. 1 A.	. 407.	. 607.	. 114.
. 398.	. 370.	. 608.	. 115.
. 399 f	. 337.	. 611 *)	. 327.
. 400. f.	. 340.	. 615.	. 187.
. 401. f.	. 328. 341.	. 617.	. 16.
. 402.	. 342.	. 618. f.	. 116.
. 403.	. 343. 345.	. 620. f.	. 116. f.
. 404.	. 346.	. 621. f.	. 117.
. 405.	. 344.	. 623. f.	. 118.
. 406.	. 346. 349.	. 624. ff.	. 119.
. 407. f.	. 355. 362.	. 628. f.	. 120.
. 408. f.	. 367.	. 629. f.	. 121.
. 435.	. 370.	. 631. ff.	. 122. f.
. 443. ff.	. 94. ff.	. 634. ff.	. 124.
. 444.	. 97.	. 636.	. 124.
. 446.	. 95.	. 637 f.	. 125. f.
. 447.	. 95.	. 638. ff.	. 126.
. 480. ff.	. 97. f.	. 640.	. 126.
. 482.	. 98. f.	. 641.	. 127. f.
. 484.	. 99. f.	. 642.	. 129.
. 485. f.	. 100. 102.	. 643.	. 129.
. 486.	. 101	. 644.	. 130.
. 487 f.	. 102. f.	. 645. f.	. 131.
. 516.	. 104.	. 647.	. 131.
. 517.	. 105.	. 648.	. 131.
. 519.	. 378. 400.	. 649.	. 132.

C.	W.
650.	133.
651.	134.
652.	134. 187.
653. f.	135.
655.	135.
656.	135. f.
657.	136.
658.	136.
665.	187.
666.	186.
674. f.	331.
675.	332. f.
676.	168.
677. f.	168. 331.
678.	169.
679. f.	170. 287.
680. f.	287.
681.	38.
682. f.	39. 40. 42.
685.	288.
686. f.	288. f.
687.	288.
688.	288.
689.	288.
691.	186.
695.	279.
697.	186.
701.	279.
706.	233.
712.	367.
743.	153.
755.*)	162.
762.	3.
765.	176.
781.	286.
787. f.	289.
828.	47.
833.	47.
834.	46. 49.
838.	370 375.
841. f.	56.
842.	57.
843.	376.
850.	1.
856.	3. 25. 138.
884.	297.

E.	W.
10.	185.
122. ff.	242.

F.	W.
40.	290.

G.	W.
Vorr. 11. f.	172.
12. f.	172.
13.	171.
14.	174.
G. 1.	50.
2.	49. f.
5.	51.
6. ff.	54.
23.	46.
31.	166.
37.	201.
38.	166.
39.	213.
47.	371.
66.	251.
74.	264.
85.	218.
86.	219.
88.	264.
89.	265. f.
90. f.	267.
91. f.	267. 269. 322. 326.
92. f.	270.
93. ff.	270.
126.	371.

K.	W.
VII.	283.
XXI.	218. f.
105.	254.
106.	252.
116. f.	248. f. 250. f.
117.	251. f.
183.	183.
192.	184.
194.	184.
195.	185.
216.	290.

M. I.	W.	M. I.	W.
75.	382.	601.	381.
76.	388.	675.	105.
77.	393.	676.	106.
78.	415.	677.	106.
147.	335.	678.	107.
167.	401.	679.	108.
174.	151.	680.	109.
176.	301.	681.	109.
200.	156.	682.	111.
230.	177.	683.	113.
231.	178.	688.	371.
247.	157.	689.	371.
294.	217.	695.	372.
325.	408.	696.	373.
327.	410.	697.	373.
328.	412.	699.	374.
329.	412.	700.	374.
330.	413.	701.	114.
449.	337.	703.	115.
450.	340.	718.	116.
451.	341.	719.	116.
452.	342.	720.	116.
453.	343.	721.	117.
454.	345.	722.	117.
455.	346.	723.	117.
456.	344.	724.	118.
457.	346.	726.	119.
458.	349.	727.	119.
459.	353.	730.	120.
460.	362.	732.	121.
461.	367.	733.	121.
540.	97.	734.	122.
541.	98.	735.	123.
542.	97.	738.	124.
543.	99.	739.	124.
544.	99.	740.	124.
545.	100.	741.	125.
550.	100.	744.	126.
551.	101.	745.	126.
552.	102.	746.	126.
553.	102.	747.	127.
554.	103.	748.	128.
589.	104.	749.	129.
590.	105.	750.	129.
593.	378.	751.	130.
594.	400.	752.	130.
595.	390.	753.	131.

M. I.	W.	M. II.	W.
754.	131.	120	61. 267.
755.	131.	121	269.
756.	132.	122	270.
757.	132.	177	302.
758.	133.	186	58.
759.	133.	187	58.
760.	134.	190	45.
761.	134.	206	60.
762.	134.	207	60.
763.	134.	208	61.
764.	135.	235	301.
765.	135.	236	302.
766.	135.	237	315.
767.	136.	246	203.
768.	136.	247	203.
770.	136.	248	203. f.
780.	291.	249	205.
787.	291.	251	206.
791.	331.	252	53.
792.	332.	253	208.
793.	333.	254	203. 210.
795.	168.	255	190.
798.	168.	267	218.
799.	169.	281	258.
801.	287.	289	259.
802.	287.	296	73.
804.	42.	312	190.
830.	210.	313	191.
908.	289.	314	190.
962.	49.	315	190.
969.	375.	316	191.
974.	55.	317	192.
977.	376.	318	193.
996.	138.	319	193.
997.	3.	320	193.
		321	194.
M II.	**W.**	322	195.
11.	172.	327	68.
12.	172.	328	69.
13.	171.	330	70.
14.	174.	331	196.
17.	54.	336	26.
21.	54.	337	26.
26.	71.	340	137.
117.	265.	342	138.
118.	266.	345	138.
119.	266.	346	73.

M. II.	W.
357.	139.
358.	139.
359.	139.
360.	140.
376.	220.
377.	220.
455.	210.
542.	159.
544.	160.
545.	160.
546.	161.
547.	161.
548.	159.
550.	164.
551.	164.
552.	165.
685.	369.
686.	369.
687.	369.
922.	63.
923.	64.
937.	135.
984.	32.
985.	34.

N.	W.
1. ff.	163.
18.	151. 163.
25.	37.
61.	167. 170.
71.	147.
86.	157.
87.	248.
118.	368.
119.	368.
136.	243. 246.

P.	W.
6.	197.
9.	301.
13. ff.	315.
14.	175.
15.	201.
24.	14.
25.	185.
26.	301.
27.	302.

P.	W.
40. f.	58.
45.	44.
46.	45.
58.	258. 265.
59.	265.
60. f.	60.
61. f.	61.
62. f.	62.
67. f.	66.
68.	67.
69.	326.
74.	268.
75.	197.
81.	170.
88. ff.	301.
89. f.	14.
90. ff.	302.
92.	315.
95.	301.
98.	301.
101. ff.	201.
103. f.	203.
104. f.	203. f.
105. f.	205.
106.	206.
107. f.	53.
108.	54.
109. f.	208.
110. ff.	201. 210.
113. f.	189. f.
120. f.	213.
126. f.	218.
127.	218.
129.	46.
146.	258.
149.	258. 370.
150.	258.
151.	258.
155.	259.
157.	67.
165.	73.
166. f.	70. 161.
194.	190. f.
196.	190.
197.	191.
198. f.	192.
199.	55. f. 57.

P.	W.
200.	193.
201.	193. f.
202.	195.
208.	69.
210. f.	70.
211.	68.
214.	57. 70.
219. f.	26.
220.	259.
222. *)	259.
223. f.	137. 259.
224	25.
226.	34. 91.
233.	91. 138.
234. f.	72. f. 74.
247.	157.
248. f.	139.
249.	139.
252.	139. f.
253.	140.
264.	46.
281.	196.
282.	220.
283.	220. 259.
288.	272.
326. f.	138.

Pr.	W.
7.	300.
8.	13.
9. f.	302.
10. f.	310.
12. f.	312.
13.	313.
15. f.	316.
18.	297.
34. ff.	302.
36.	297.
62.	389. 398.
63.	393. 395.
64. f.	389. 395.
71.	413.
75.	378.
85.	179.
90.	177.
91.	156.
100.	313.

Pr.	W.
101.	179.
102.	314.
166. f.	162.
173.	318.
177.	317.
183.	162.
205.	395. 398. f.
206.	396.
207. f.	397.

R.	W.
IV.	208.
VIII. f.	284.
XI.	200.
12.	200.
13.	229.
19.	200.
20. f.	222.
21. f.	223. 261. 263.
23.	224.
24. f.	225.
25.	225.
27. ff.	225. 227.
31. f.	228.
32. f.	228.
33. f.	229.
35.	230.
42.	230.
43. ff.	230. 232.
46. f.	232. f.
48. f.	84.
49. ff.	85.
53. f.	86.
54. f.	87.
55. ff.	88.
56. ff.	89.
59. ff.	90.
61. ff.	90. 138.
63. f.	18.
64.	74. 83. 91.
86.	64.
119.	17.
124.	18.
153. f.	42. f.
174.	146.
191.	272. 276.
192.	272.

R.	W.
. 193.	. 272.
. 229.	. 91.
. 281.	. 143.
. 282. ff.	. 141.143.145.
. 296. f.	. 75. f.
. 297. f.	. 76.
. 298. f.	. 77. f.
. 301.	. 17. 79.
. 302.	. 17. 83.
. 311. f.	. 81.
. 312. f.	. 82.
. 313. f.	. 82. 141.

S. II.	W.
. 308. ff.	. 263.
. 310.	. 262.
. 365. f.	. 285.
. 479. ff.	. 4.

S. III.	W.
. §. 22.	. 234.
. 292. ff.	. 14. 16.
. 293.	. 15.
. 302.	. 198.
. 427.	. 197.
. 428.	. 35. 197.
. 429. f.	. 36. 198.
. 433.	. 205.
. 435 *)	. 67.

T.	W.
. 13.	. 71.
. 16. f.	. 58. 64. 66.
. 17. f.	. 70. 72.
. 40.	. 248.
. 50.	. 260.
. 87.	. 284.
. 91. f.	. 314.
. 93.	. 327.
. 95.	. 280.
. 127.	. 257.
. 128. f.	. 257.
. 130.	. 292. f.
. 131. f.	. 293.
. 144. f.	. 250. ff.

T.	W.
. 154.	. 282.
. 181.	. 142.

U.	W.
XXI.	. 219.
XXXIII	. 256.
XXXVII.	. 257.
XLII. f.	. 186.
13.	. 210.
14. f.	. 187.205.207.
15.	. 187.
54.	. 369.
80. f.	. 159.
81. f.	. 159. 161.
82. f.	. 160.
83.	. 160. f.
84.	. 161.
85. f.	. 164.
86. f.	. 164.
87.	. 165.
113.	. 201.
114.	. 209. 211.
137.	. 270.
173.	. 216.
175. f.	. 221.
246.	. 416.
252.	. 416.
254.	. 416.
257.	. 166.
262.	. 291.
263.	. 291.
322.	. 398.
351.	. 261.
388.	. 63.
391. f.	. 63. f.
408.	. 135.
440.	. 146.
454.	. 20.
457. f.	. 20. 22.
458. *)	. 19. 24.
459.	. 31. 32.
460.	. 32.
461.	. 34.
477.	91.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im zweiten Bande.

Seite 792	Zeile 14	v. o.	ſtatt	höhſtes l. höchſtes	
— 963	— 8	v. o.	—	Mach l. Macht	
— 965	— 10	v. u.	—	beſondern l. beſondere	
— 966	— 19	v. o.	—	der l. die	
— 967	— 13	v. o.	—	hinter ſoll fehlt das Comma	
— 967	— 18	v. o.	—	Anſatz l. Oberſatz	
— 971	— 14	v. o.	—	Autöritat l. Autorität	
— 974	— 4	v. o.	—	ſö l. ſo.	

Im dritten Bande.

Seite 46	Zeile 9	v. o.	ſtatt ihrer l. ihrem
— 48	— 6	v. u.	hinter Würdigkeit ſtreiche man das Comma weg.
— 78	— 2	v. o.	hinter es fehlt ein
— 105	— 19	v. o.	ſtatt ausgelöſet l. aufgelöſet
— 163	— 15	v. u.	hinter die fehlt philoſophiſchen
— 182	— 11	v. u.	ſtatt Rothmanns l. Rathmanns
— 184	— 14	v. o.	hinter *herus* fehlt das Zuſchlieſsungszeichen der Parentheſe.

Seite 249	Zeile 17 v. o.	statt	gahört	l. gehört
— 250	— 12 v. o.	—	N	l. K
— 282	— 11 v. o.	—	137	l. 237
— 297	— 13 v. o.	—	schönem	l. schönen
— 347	— 9 v. o.	—	463	l. 403
— 353	— 14 v. u.	—	341	l. 351
— 360	— 8 v. u.	—	456	l. 356
— 403	— 15 v. u.	—	375	l. 325.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: Bd. 3, Abth. 1

(1800)

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916240-3